BEST SELLER

MÁS DE 120.000
EJEMPLARES VENDIDOS

FRÉDÉRIC
LENOIR

EL MILAGRO SPINOZA

Una filosofía para iluminar nuestra vida

Ariel | GRANDES FILÓSOFOS

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Dedicatoria

Prólogo. El milagro Spinoza

I. El revolucionario político y religioso
1. Conversión filosófica
2. Un hombre herido
3. Un pensador libre
4. Una lectura crítica de la Biblia
5. Spinoza y Cristo
6. ¿Una traición al judaísmo?
7. El precursor de la Ilustración

II. El maestro de sabiduría
1. La Ética, una guía hacia la alegría perfecta

2. El Dios de Spinoza
3. Crecer en poder, perfección y alegría
4. Comprender estos sentimientos que nos gobiernan
5. Cultivemos el deseo
6. Más allá del bien y del mal
7. Libertad, eternidad, amor

Conclusión. Grandeza y límites del spinozismo

Postfacio. Una conversación con Robert Misrahi

Bibliografía

Notas

Créditos

Sinopsis

Una cálida invitación a buscar la felicidad en lo más profundo de uno mismo.

Durante su breve existencia, Spinoza construyó una obra verdaderamente revolucionaria. ¿Cómo pudo ser, a mediados del siglo XVIII, el precursor de la Ilustración y las democracias modernas; el fundador de la psicología de las profundidades; el pionero de una lectura histórica y crítica de la Biblia; el iniciador de la filología, la sociología y la etología; el inventor —y aquí radica su mayor ruptura— de una filosofía basada en el deseo y la alegría, que trastornó la concepción de Dios, la moralidad y la felicidad? En este libro excepcional, su pensamiento se nos revela como un enérgico recorrido que va de la servidumbre a la libertad, de la tristeza al regocijo.

FRÉDÉDIC
LENOIR

EL MILAGRO SPINOZA

Una filosofía para iluminar nuestra vida

Traducción de Ana Herrera

Ariel | GRANDES FILÓSOFOS

No burlarse, no lamentarse,
no detestar, sino comprender.

BARUCH SPINOZA

Prólogo

El milagro Spinoza

La vida a veces gasta bromas muy curiosas. Dos hombres que están entre los mayores genios de la humanidad nacieron con menos de un mes de intervalo, vivieron con bastante modestia a solo unos kilómetros el uno del otro y murieron relativamente jóvenes (con 43 y 44 años) y tan pobres que solo legaron deudas a sus herederos. Aunque su obra tuviera una cierta difusión durante su vida, no se reconoció su genio ni su influencia se volvió global hasta más de dos siglos tras su desaparición. Uno era pintor, el otro filósofo. Los dos nacieron en los Países Bajos, en 1632. Johannes Vermeer y Baruch Spinoza no se conocieron. Sin embargo, aparte de su biografía, existe también un asombroso parentesco en su obra: la luz. La calidad de la luz de los interiores de Vermeer tiene su eco en las luminosas demostraciones de Spinoza, y ambas nos permiten contemplar al hombre y al mundo de otra manera.

Yo llegué a Spinoza tardíamente, pero fue uno de los encuentros que más ha marcado mi existencia. Entonces comprendí por qué Vermeer era el pintor que más me conmovía, sin duda alguna: la armonía que revela la luz de sus telas me produce, como el pensamiento del filósofo, un efecto profundamente tranquilizador.

Cuando estudié Filosofía en la universidad, a principios de la década de 1980, Spinoza no figuraba en el programa oficial; solo se le mencionaba en un curso de filosofía política. Hasta 2012 y a raíz de la redacción de mi obra *Sobre la felicidad. Un viaje filosófico*, no descubrí realmente el pensamiento de ese filósofo judío de origen portugués que vivió en los Países Bajos en el siglo XVII. Fueron dos amigos, grandes conocedores de Spinoza, Raphaël Enthoven y Bruno Giuliani, quienes me pusieron sobre la pista de la *Ética*, cosa que les agradezco enormemente: fue un verdadero flechazo. En primer lugar, como ocurre en todos los enamoramientos donde entra en juego un efecto de espejo, porque encontraba allí muchos aspectos de mi propia visión del mundo. Después, porque me ponía en la pista de asuntos que todavía no había explorado, y me obligaba a plantearme nuevas y pertinentes preguntas. Desde hace cinco años lo frecuento casi cotidianamente. Se ha convertido en un amigo querido, aunque no comparta necesariamente todas sus ideas. A pesar de las numerosas adversidades que sufrió en su breve existencia, la alegría se halla en el corazón de la filosofía de Spinoza, y su influencia me incitó a escribir dos años más tarde, cuando yo mismo atravesaba también un trance vital, *El poder de la alegría*.

Cierto, la lectura de su obra mayor, la *Ética*, no es fácil. La he leído numerosas veces y todavía sigo encontrando oscuros determinados pasajes. Pero poco importan las dificultades, porque extraigo sin cesar de ella nuevas iluminaciones que aguzan mi espíritu, me sumergen en el entusiasmo, quizá cambian mi manera de ver las cosas y me ayudan a vivir mejor. Spinoza es uno de esos autores que pueden cambiar una vida. De Bergson a Einstein, son incontables los grandes pensadores que reconocen una enorme deuda hacia él. Me apetece consignar aquí únicamente el testimonio de Goethe, ya que expresa de manera muy justa cómo puede iluminar Spinoza nuestra inteligencia y aplacar nuestro corazón, aunque nuestro temperamento parezca ser muy distinto del suyo. Esto es lo que escribe el autor del *Fausto* en sus *Memorias del joven escritor*:

> Yo había recibido la personalidad y la doctrina de un hombre extraordinario, de una manera incompleta, cierto, y como a hurtadillas, pero experimentaba ya unos efectos

> notables. Ese espíritu, que ejerció en mí una acción tan decidida, y que tendría una influencia tan grande sobre mi manera de pensar, era el de Spinoza. En efecto, después de haber buscado en vano en todo el mundo un medio de expresión cultural para mi extraña naturaleza, acabé por caer en la *Ética* de ese filósofo. Lo que pude extraer de esa obra, y lo que añadí de mi propia cosecha, no sabría explicarlo, pero encontré en él el apaciguamiento de mis pasiones, una perspectiva enorme y libre sobre el mundo sensible y el mundo moral que parecía abrirse ante mí […] Por lo demás, no se puede olvidar aquí que, hablando con toda propiedad, las uniones más íntimas resultan de los contrastes. La calma de Spinoza, que todo lo apaciguaba, contrastaba con mi impulso, que todo lo agitaba; su método matemático era el opuesto a mi carácter y a mi orientación poética, y era precisamente ese método regular, que se considera impropio para tratar materias morales, lo que me convertía en su discípulo apasionado y su admirador más decidido […] Me entregué a esa lectura y creo, examinándome a mí mismo, no haber tenido jamás una visión más clara del mundo.[1]

Lo que subraya Goethe y, a su vez, le resulta tan sorprendente es el contraste entre el carácter geométrico particularmente árido de la *Ética* y la fuerza del apaciguamiento que esta obra puede procurar, sobre todo para los caracteres más apasionados. Spinoza tiene la ambición de demostrar, de una manera casi objetiva, la inteligencia y la armonía profundas que unen todo lo real. Partiendo de Dios, definido como la sustancia única de lo que es, pretende demostrar que todo tiene una causa, desde el orden cósmico al desorden de nuestras pasiones, y que todo se explica por las leyes universales de la naturaleza. Todo caos no es más que aparente; el azar, como los milagros, no existe.

Sin embargo, si hay un milagro que nos gustaría desenmascarar para un justo conocimiento de las causas, ¡ese es precisamente el milagro Spinoza! ¿Cómo pudo ese hombre, en menos de dos decenios, edificar una construcción intelectual tan profunda como revolucionaria? Pues, como veremos, el pensamiento de Spinoza constituye una verdadera revolución política, religiosa, antropológica, psicológica y moral. Tomando la razón como único criterio de la verdad, se coloca de golpe en lo universal y lo intemporal, ya que es la misma para todos los hombres de todos los tiempos. Por eso su mensaje no tiene nada que temer de la usura del tiempo o de las singularidades de su nacimiento.

El racionalismo, como sabemos, lo inició Descartes sobre la base del dualismo. Por un lado, el mundo material; por el otro, el mundo espiritual. Spinoza se coloca igualmente bajo la égida de la razón, pero sobrepasa con creces esa división. Su pensamiento tiene un rigor geométrico y deconstruye los sistemas existentes para construir una filosofía global que ya no efectúa la separación entre creador y creación, espiritual y material, sino que engloba dentro de un mismo movimiento al hombre y la naturaleza, el espíritu y el cuerpo, la metafísica y la ética.

Esta hazaña intelectual la consigue Spinoza en un siglo XVII en el que triunfan los oscurantismos, las intolerancias y el fanatismo. Inmune a los conformismos (todas las religiones condenarían sus obras), libera el espíritu humano de las tradiciones y los conservadurismos. Y eso en todos los dominios. En el siglo XX, Albert Einstein encuentra en su obra la prolongación metafísica de la revolución física que está llevando a cabo. Pero su concepción del hombre es igualmente contemporánea. Reconcilia el cuerpo y el espíritu, reconstituye el rompecabezas de los sentimientos, del pensamiento y de las creencias. Hoy en día, incluso el célebre neuropsicólogo António Damásio ve en Spinoza al precursor de sus teorías sobre las emociones. ¿Acaso no inspiró igualmente la Ilustración, la exégesis bíblica, la historia de las religiones, no fue filólogo, sociólogo y etólogo mucho antes de que tales disciplinas se consolidaran?

Spinoza es genial, sin duda alguna, y apenas logramos seguir su gran potencia intelectual, pero su abstracción únicamente tiene como objetivo proponer una sabiduría que no traza ninguna vía imperativa y permite a cada uno encontrar el camino de la alegría.

«¡Qué hombre, qué cerebro, qué ciencia y qué espíritu!», exclamaba ya Flaubert hablando de él. Sin embargo, habrá que esperar al siglo XX para que los progresos de las ciencias humanas, y también de la biología, confirmen muchas de sus teorías. Añadamos asimismo que hablaba con fluidez flamenco, portugués y español, y que era capaz de leer en italiano, alemán y francés, así como en cuatro lenguas antiguas: hebreo bíblico, arameo, griego y latín.

La construcción de la *Ética*, con su aparato de axiomas, definiciones, proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios, es compleja y hace su lectura ardua, pero sus otras obras están redactadas de una manera mucho más fluida y accesible. Spinoza escribía, como los eruditos de su época, en un latín sin florituras, y empleaba el vocabulario clásico de la metafísica surgida de la escolástica medieval, tal y como lo había utilizado Descartes solo unos decenios antes. Como a veces ese vocabulario está muy alejado de nosotros, lo iré explicando a medida que se presenten las tesis spinozistas en esta obra. De todos modos escribió relativamente poco, debido a la persecución de la que fue víctima, y no publicó en vida más que dos obras: los *Principios de la filosofía de René Descartes* (1663) y el *Tratado teológico-político* (1670). Sus otras obras fueron publicadas un año después de su muerte, en 1678: el *Tratado breve*, el *Tratado de la reforma del entendimiento* (inacabado), la *Ética* (acabada en 1675), el *Tratado político* (inacabado) y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (inacabado), así como dos breves tratados científicos, descubiertos posteriormente, y que no estamos totalmente seguros de que sean obra de su mano: el *Cálculo de probabilidades* y el *Cálculo algebraico del arco iris*. A todo ello se deben añadir las cuarenta y ocho cartas de su puño y letra que se conservan, sobre una correspondencia total de ochenta y cuatro epístolas, teniendo en cuenta las respuestas de sus diversos interlocutores.[2][*]

Aparte de sus escritos y su correspondencia, su vida nos es conocida por otras cinco fuentes: el prefacio de las *Obras póstumas* (1678, breve pero fiable); el artículo que le dedicó Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (1697, fascinado por el sabio, pero hostil a sus ideas, a veces es deliberadamente irónico); el prólogo de Sébastian Kortholt a la reedición del *De tribus impostoribus magnis* («Tratado de los tres impostores»), escrito por su padre veinte años antes (1700, Spinoza era uno de los tres impostores del título); la *Vida de Spinoza*, del pastor luterano Jean Colerus (1704, refuta las ideas de Spinoza, pero se deja conmover por el hombre, y lleva a cabo una investigación seria sobre su vida); y en 1719, la *Vida y espíritu del señor*

Benedicto de Spinoza, del médico francés Jean-Maximilien Lucas (un discípulo de Spinoza que se inspiró en documentos antiguos, procedentes de allegados del filósofo).

Spinoza explica en la *Ética* que nuestros pensamientos y sentimientos están ligados íntimamente. Me esforzaré pues, en lo posible, por iluminar su pensamiento mediante su vida utilizando las diversas fuentes, sin omitir señalar los acontecimientos que siguen sujetos a debate. Se conocen los suficientes hechos, sin embargo, para tener una idea bastante clara de la personalidad y el modo de vida de ese filósofo, que a lo largo de toda su existencia buscó la coherencia entre su pensamiento y sus actos. Y por eso Spinoza nos resulta tan cercano y es algo más que un simple pensador: es ante todo un sabio que quiere cambiar nuestra mirada, a fin de volvernos libres y felices, como lo fue él mismo.

En su sistema filosófico, Spinoza coloca la razón en el centro de todo. Está convencido, e intentará demostrarlo, de que la totalidad de lo real (desde las galaxias más lejanas al corazón del ser humano) está regida por unas leyes inmutables que explican todos los fenómenos. «El hombre no es un imperio dentro de un imperio»,[3] explica. Forma parte de la naturaleza y obedece a las leyes universales de lo que está vivo. No tiene ningún privilegio que le confiera un estatus aparte en la creación, y aquí se ve una ruptura potente con toda la teología judía y cristiana, y también con el pensamiento de Descartes. Su comportamiento responde, como todo fenómeno natural, a las leyes de la causalidad y basta con conocerlas para comprenderlo. Convencido de que la razón es capaz de aprehender los mecanismos que nos determinan, Spinoza propone una vía de liberación fundada en una observación minuciosa de nosotros mismos, de nuestras pasiones, emociones, deseos y constitución física, que es lo único que nos hará libres.

Esa convicción de que lo real es totalmente inteligible es la piedra angular de todo el edificio spinozista. Para él nada es irracional. Cierto, podemos adoptar un comportamiento que se juzga como irracional, pero se puede explicar por causas que basta con descubrir. Los celos o la cólera, incluso los más locos, tienen una explicación igual de lógica que una tormenta o una erupción volcánica. Así se puede comprender la expresión que utiliza Spinoza

tres veces en sus obras: «No burlarse, no lamentarse, no detestar, sino comprender».[4] He elegido esta frase como epígrafe de este libro, ya que resume a las mil maravillas la intención de Spinoza que prevalece en su método filosófico: antes de reaccionar a los elementos con nuestras emociones, intentemos comprenderlos. Cuando hayamos entendido que todo tiene una causa y hayamos captado el encadenamiento de estas que han producido tal acontecimiento natural o tal acción humana, no estaremos ya en el juicio moral, ni en el sarcasmo, ni en la queja, el odio o la cólera. Podremos aportar una mirada racional, justa, y por lo tanto serena, a todas las situaciones. Eso no hace desaparecer la condena o la crítica de tal o cual acción, pero contemplaremos, por ejemplo, un crimen del mismo modo que se considera un temblor de tierra: una cosa terrible, pero lógica, en vista del encadenamiento de las causas naturales que están en su origen. Las consecuencias pueden ser trágicas, pero jamás son irracionales, y es vano odiar a un criminal, igual que lo es odiar a la naturaleza que origina un temblor de tierra. Vemos en esto que Spinoza es un precursor de la psicología profunda, pero también se comprende mejor por qué expresa a menudo su admiración por el pensamiento de Jesucristo (aunque no siente ninguna inclinación por la religión cristiana, igual que por ninguna otra): este último no dejaba de repetir «¡No juzguéis!», y pronuncia una frase muy potente, cuando está a punto de morir en la cruz y ve que la multitud se burla de él: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Si la multitud lo hubiera sabido, no se habría burlado de aquel inocente condenado injustamente, sino que, por el contrario, habría actuado para que se lo liberase. La ignorancia, como ya afirmaban Buda y Sócrates, es la causa de todos los males. A la inversa, el conocimiento abre la vía al cambio, a la acción apropiada, a la libertad.

Esta lectura totalmente «desapasionada» de los acontecimientos de la vida puede, desde luego, suscitar algunas críticas. Pero considero que el análisis que la sostiene no deja de ser por ello profundamente justo. Se comprende por tanto, y volveremos a ello, por qué Spinoza no juzga en absoluto los actos humanos: más bien busca comprenderlos para intentar mejorarlos. Vencer al mal atacando sus causas profundas le parece mucho más útil que pasar el tiempo indignándose, lamentándose, detestando y condenando, cosa que,

demasiado a menudo, nos dispensa de actuar. Este es uno de los aspectos de la filosofía de Spinoza en el cual me reconocí de inmediato. A través de todas mis obras y mis intervenciones en los medios de comunicación, busco comprender y explicar serenamente más que enzarzarme en polémicas apasionadas, con frecuencia estériles. Evidentemente, a veces me indigno o me sublevo, pero no hago de ello una postura, e intento superar mis emociones para intentar comprender, pero también obrar (a través, sobre todo, de una fundación para la educación en el saber estar y convivir juntos, y una asociación en favor del bienestar animal).[5]

Este es uno de los motivos por los cuales, querido lector, Spinoza no solo es un pensador inspirador, sino también un amigo. Pero le descubriré otros muchos a lo largo de este libro que he escrito con alegría.

I

El revolucionario político y religioso

1

Conversión filosófica

> Toda nuestra felicidad y nuestro sufrimiento dependen de la única cualidad del objeto al que estamos unidos por el amor.

Los antepasados de Baruch Spinoza eran probablemente judíos españoles expulsados en 1492 que encontraron refugio en Portugal. La mayor parte de esos exiliados eran *conversos*, es decir, convertidos al catolicismo (a menudo por imposición), y algunos de ellos, a los que se llamaba con desprecio *marranos*, continuaban practicando el judaísmo en secreto. Amenazados de nuevo con la expulsión, numerosos judíos tuvieron que recibir un bautismo forzado, mientras que otros emigraron hacia el Imperio otomano, algunas villas de Italia y, hacia finales del siglo XVI, a las Provincias Unidas de los Países Bajos, una vez se emanciparon de la tutela de España. Fundada en 1581, la república de las Provincias Unidas de los Países Bajos se convirtió, en el curso del siglo XVII, en una gran federación comercial, a la vez marítima y colonial, que rivalizaba con Inglaterra, Francia y España. Cuando nació Baruch Spinoza, en 1632, las Provincias Unidas poseían los astilleros navales más importantes y la banca más poderosa de Europa. Pero era también una tierra de asilo para aquellos que huían de las persecuciones políticas y

religiosas. Los neerlandeses eran mayoritariamente calvinistas, pero toleraban la presencia de numerosas sectas protestantes, así como de católicos y judíos. Aunque a veces estuvieran reprimidas, allí se podían desplegar las opiniones políticas y filosóficas más diversas mucho mejor que en cualquier otro lugar de Europa. Muchos judíos fueron a establecerse a ese nuevo lugar de tolerancia.

El abuelo de Baruch Spinoza, Pedro Isaac Espinhosa (su nombre significaba «que viene de un lugar lleno de espinas»), salió de Portugal y fue a Francia. Vivió un tiempo en Nantes y acabó por instalarse definitivamente en Ámsterdam. Su padre, Micael, estableció un pequeño negocio de productos importados de las colonias en el barrio judío de la ciudad, a solo dos calles de la casa de Rembrandt.[1] Tuvo una hija, Rebecca, y un hijo, Isaac, nacidos de un primer matrimonio. Tras la muerte de su esposa, volvió a casarse con Hannah y tuvieron otros dos hijos: Myriam y Baruch. Pero la desgracia volvió a golpearle y perdió a su nueva esposa. Se casó una tercera vez con Esther, quien le dio un hijo más: Gabriel. La infancia de Baruch (nombre hebreo que significa «bendito», y cuya traducción portuguesa, Bento, se emplearía a menudo en su vida cotidiana) se vio trastornada por la muerte de su madre cuando apenas tenía seis años.

Micael era un hombre muy religioso y también uno de los principales apoyos financieros de la sinagoga Talmud-Torah, dirigida por un hombre de una personalidad muy fuerte, el erudito rabino Saúl Morteira. Micael formaba parte a menudo del *parnassim*, el consejo de la comunidad, que se encarga de tomar las decisiones importantes y de nombrar a los rabinos. Desde que era muy pequeño, Baruch asistió por tanto a la escuela judía de la sinagoga, donde aprendió a leer la Biblia en hebreo, a observar la Ley y los debates talmúdicos. Según su discípulo Lucas, suscitaba la admiración de todos por la vivacidad de su espíritu, y el rabino Morteira había depositado grandes esperanzas en él, esperando probablemente que le sucediera algún día. Sin embargo, precisa su biógrafo, «no tenía ni siquiera quince años cuando ya planteaba unas preguntas que los judíos más doctos tenían dificultades para responder, y aunque tal juventud no suele ser edad de discernimiento, él ya tenía el suficiente para percatarse de que sus dudas violentaban a su maestro».

[2] Pero el joven Baruch sabía que debía ser prudente, ya que su comunidad no toleraba las diferencias doctrinales. Así, apenas con quince años, asistió al castigo público infligido por los *parnassim* a Uriel da Costa por haber negado la Ley revelada y la inmortalidad del alma. El hombre recibió treinta y nueve latigazos y se suicidó justo después de la ceremonia. No cabe duda de que ese acontecimiento marcó profundamente el espíritu del joven, que empezó entonces a apartarse de la religión para interesarse más por la filosofía.

Desde los trece años, Baruch ayudó a su padre en su negocio, a la vez que proseguía sus estudios en la sinagoga. Pero fue abandonando progresivamente los estudios judíos (desaparece de los registros escolares al cumplir los dieciocho años) para frecuentar cada vez más asiduamente los círculos de los cristianos liberales, que le iniciaron en la teología, las nuevas ciencias y la filosofía, sobre todo la de su contemporáneo René Descartes, que también había encontrado refugio en los Países Bajos. En efecto, a mediados del siglo XVII, las Provincias Unidas de los Países Bajos son el centro europeo de la república de las artes y las letras: es en Ámsterdam donde se publican las obras de física, óptica, medicina y filosofía más importantes e innovadoras de la época. Célebres universidades acogen a sabios y estudiantes de toda Europa; en las gacetas y las sociedades eruditas se habla sobre las «ideas nuevas». En ese caldo de cultivo intelectual tan extraordinario, preludio de la Ilustración europea, es donde el joven Baruch tendría el encuentro más decisivo de toda su existencia. Hacia 1652, cuando tenía diecinueve años, empezó a seguir los cursos de latín de un personaje muy pintoresco: Franciscus Van den Enden.[3]

Católico originario de Amberes, Van den Enden ingresó muy joven en la Compañía de Jesús, donde se hizo profesor de latín y griego. Le excluyeron de la Compañía justo antes de ser ordenado sacerdote por unos «errores» que nos son desconocidos, pero que revelan con certeza sus divergencias doctrinales, ya que el exjesuita actuó a continuación con una libertad inaudita. Siguió estudios de medicina, se casó y después se trasladó a Ámsterdam en 1645, donde abrió con su hermano (un conocido grabador) un negocio de arte… Tras

la quiebra de su empresa, creó, probablemente en 1652, una escuela de latín destinada a los hijos de la burguesía que se preparaban para entrar en la universidad. Sin embargo, como subraya con saña el renombrado pastor Colerus en su biografía de Spinoza: «Ese hombre enseñaba con mucho éxito y reputación, de manera que los comerciantes más ricos de la ciudad le confiaban la instrucción de sus hijos, antes de que se comprendiera que enseñaba a sus discípulos algo más que latín. Al fin se descubrió que plantaba en el espíritu de esos jóvenes las primeras semillas del ateísmo». Y cita también testimonios de antiguos alumnos de Van den Enden que permanecieron fieles a la Iglesia luterana de Ámsterdam y que «no dejan de bendecir el recuerdo de sus padres, quienes los arrancaron a tiempo de la escuela de Satán, quitándolos de las manos de un maestro tan pernicioso e impío».[4]

De hecho, el exjesuita se dio pronto a conocer por sus ideas originales, juzgadas por muchos como subversivas: preconizaba una libertad total de expresión, la educación de las masas y el ideal democrático. Su reputación se volvió demasiado escandalosa y no pudo seguir enseñando en Ámsterdam. En 1670, invitado por unos nobles franceses seguidores de sus enseñanzas, llegó a Francia y abrió una escuela en París. Pero cuando la Francia de Luis XIV invadió los Países Bajos, intentó, con la ayuda de cómplices tanto franceses (Louis de Rohan, que fracasaría en su complot contra el rey) como neerlandeses, instaurar una república independiente en Normandía con la intención, siempre según Colerus, de abrir un frente interior que obligase a Luis XIV a dividir sus fuerzas. Fue detenido y colgado en la Bastilla el 27 de noviembre de 1674.

Se comprende la influencia crucial que ejerció ese librepensador sobre el espíritu del joven Baruch, él mismo también en busca de la verdad. Van den Enden le enseñó no solamente latín, sino también las bases de una cultura clásica, sobre todo a través del teatro antiguo. Sabemos, por ejemplo, que en 1657 hizo representar a sus alumnos (entre ellos Baruch) una pieza del dramaturgo latino Terencio. También le transmitió una cultura teológica y le descubrió las nuevas ciencias físicas. Finalmente le inició en la filosofía cartesiana y, a partir de entonces, Baruch, siempre según Colerus, se sintió especialmente «encantado por esa máxima de Descartes de que no se debe

jamás recibir como verdadero lo que antes no haya sido probado por buenas y sólidas razones».[5]

Durante estos años pasados junto a su nuevo maestro asistimos a una auténtica «conversión filosófica» del joven Baruch. Formado en una educación religiosa dogmática y rigorista, basada en el miedo y la esperanza, que abandonó a finales de la adolescencia, se apasionó por una búsqueda libre de la verdad y de la auténtica felicidad, cimentada únicamente sobre la razón. A través de la magnífica introducción a uno de sus primeros escritos (que quedaría inacabado), el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Baruch hace esa (rara) confesión y nos revela el objeto último de su búsqueda: «Cuando la experiencia me hubo enseñado que todos los acontecimientos cotidianos de la vida son vanos y fútiles, viendo que todo lo que era para mí causa u objeto de temor no tenía nada de bueno ni de malo en sí, sino solo en la única medida en que el alma se veía conmovida, me decidí a fin de cuentas a investigar si no existiría un bien verdadero y que pudiera comunicarse, alguna cosa, en fin, cuyo descubrimiento y adquisición me procurasen para la eternidad el disfrute de una alegría suprema e incesante».[6]

Esa búsqueda del «bien verdadero», tal y como lo expresa el joven Spinoza, es la esencia misma de la búsqueda de la sabiduría según los antiguos filósofos griegos. Es decir, una felicidad profunda y duradera, que puede obtenerse volviéndose de alguna manera indiferente a los acontecimientos exteriores, ya sean estos agradables o desagradables, y transformando el espíritu para que encuentre en el interior de uno mismo una felicidad permanente. Lo que me parece ya propio de Spinoza, en esos primeros momentos de elaboración de su pensamiento, es que esa bondad suprema adopta el rostro concreto de la alegría. Ahora bien, las escuelas de sabiduría de la Antigüedad, sobre todo el epicureísmo y el estoicismo, hacen poco caso de la alegría: la felicidad verdadera (*eudemonia*) tiene más bien el rostro de la serenidad, de la ausencia de problemas (*ataraxia*). La búsqueda de la sabiduría es la misma: no hay que hacer depender la felicidad de causas externas, pero esa orientación original hacia la alegría caracteriza

propiamente, y desde su génesis, la sabiduría spinozista. Veremos más adelante cómo y por qué.

Volviendo a las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza explica que el espíritu está tan distraído por la búsqueda de riqueza, honores y placeres sensuales que difícilmente puede consagrarse a la búsqueda de otros bienes. Pero, según dice Spinoza, que afirma haberlo experimentado él mismo, esos bienes aparentes se transforman, tarde o temprano, en males y tristeza: «Toda nuestra felicidad y nuestra desgracia dependen solo de la calidad del objeto al cual nos hemos unido mediante el amor».[7] Si nos apegamos a bienes fútiles, como los honores y las riquezas, conoceremos los males ligados a sus vicisitudes, mientras que si buscamos la sabiduría y nos apegamos a las cosas más nobles, nuestra felicidad será mayor y más constante. Spinoza relata entonces su propio combate: «Aunque mi espíritu percibiera claramente estas cosas, no podía desapegarme del todo del dinero, del placer sensual y de la gloria. Pero veía algo claramente: mientras mi espíritu estuviera ocupado en sus pensamientos, se apartaba de los falsos bienes y pensaba seriamente en su nuevo proyecto. Y eso significó para mí un gran consuelo».[8] Cuanto más tiempo dedica a la reflexión filosófica, más se le revela ese «bien verdadero», y más consigue desapegarse del resto, y llega a considerar el dinero, los honores y el placer sensual como medios, y no como fines, cosa que le permite hacer de ellos un uso moderado.

¿Por qué el joven Baruch decidió dedicarse a la filosofía, con el fin de adquirir un bien verdadero? Lo explica con gran claridad en la continuación de su discurso: «Reflexionando más largamente, me convencí de que, si podía dedicarme por entero a la reflexión, dejaría unos males seguros a cambio de un bien cierto».[9] Y proseguía haciendo esta confesión potente y extraña: «Me veía, en efecto, en un peligro extremo y obligado a buscar un remedio, aunque fuera incierto. Al igual que quien padece una enfermedad mortal y siente que se acerca una muerte segura si no se aplica un remedio está obligado a buscarlo con todas sus fuerzas, por muy incierto que sea, ya que

coloca todo su espíritu en él».[10] ¡Spinoza nos confía con toda claridad que no tenía otra elección para salvar la piel que entregarse a la búsqueda filosófica como un remedio vital! ¿Por qué? ¿A qué «peligro extremo», a qué «enfermedad mortal» se vio enfrentado el joven Baruch? ¿Por qué tuvo que buscar desesperadamente semejante remedio? Los pocos elementos que poseemos de su biografía aportan la respuesta.

2

Un hombre herido

Me veía en un peligro extremo.

En esta emotiva página, Spinoza hace referencia a las graves pruebas que había atravesado unos años antes, y que le condujeron a interrogarse sobre el sentido de la existencia y la verdadera naturaleza de la felicidad.

En primer lugar hubo una serie de duelos familiares. Su hermanastro Isaac murió a los diecisiete años; después falleció su madrastra, Esther, con solo veinte, y un año más tarde, en 1654, lo hicieron su padre y su hermana Myriam, que murió de parto mientras daba a luz a su sobrino Daniel. En pocos años perdió brutalmente a sus seres más queridos. Al mismo tiempo, la empresa paterna, que intentó dirigir mal que bien antes y después de la muerte de su padre, sufrió graves dificultades financieras, hasta tal punto que pidió y obtuvo, el 26 de marzo de 1656, por parte del Tribunal Supremo de los Países Bajos, que le liberasen de su herencia y de las enormes deudas que esta implicaba.

Dado que ya no seguía los cursos talmúdicos y frecuentaba cada vez menos la sinagoga, sus relaciones con la comunidad judía empeoraban cada vez más. Según Pierre Bayle, las autoridades religiosas le ofrecieron una renta anual con tal de que fingiera que seguía los ritos y no divulgara sus ideas filosóficas.

Y debemos constatar que «no pudo decidirse a una hipocresía semejante». Colerus confirma estos hechos y asegura que obtuvo la información de boca de los amigos con los que Spinoza pasó los últimos años de su vida. Según él, les confió que había rechazado la suma de 1.000 florines anuales, prefiriendo la pobreza a la mentira. Esos mismos amigos, los Van der Spyck, también informaron del hecho siguiente: «A menudo les contaba que una noche, saliendo de la vieja sinagoga portuguesa, vio cerca de él a alguien con un puñal en la mano, y que se vio obligado a ponerse en guardia y apartarse, evitando así el golpe, que solo traspasó su ropa. Conservaba todavía la prenda perforada por la estocada en memoria de ese acontecimiento».[1]

Después de ese intento de asesinato, Spinoza tomó como lema la palabra latina *caute*, «desconfía». Eso le conduciría a continuación a renunciar a publicar determinadas obras suyas, o bien a hacerlo con un nombre supuesto. Poco tiempo después de ese trágico acontecimiento, como no parecía posible que se llegase a un acuerdo entre el joven y las autoridades de la sinagoga, estos últimos tomaron la decisión de expulsar definitivamente a Spinoza de la comunidad. El 27 de julio de 1656 se desarrolló en la sinagoga de Ámsterdam una ceremonia tan rara como violenta: los antiguos pronunciaron un *herem*, un acto solemne de «separación» hacia Baruch Spinoza, que entonces tenía veintitrés años. «Con la ayuda del juicio de los santos y de los ángeles, excluimos, expulsamos, maldecimos y execramos a Baruch de Spinoza con el acuerdo de toda la santa comunidad, en presencia de nuestros libros sagrados y de los seiscientos trece mandamientos que se recogen en ellos. Formulamos este *herem* como Josué lo formuló contra Jericó. Lo maldecimos como Elías maldijo a los niños, y con todas las maldiciones que se encuentran en la Ley. Que sea maldito de día y maldito de noche. Maldito durante el sueño y durante la vigilia. Maldito a la entrada y maldito a la salida. No quiera el Eterno que se le perdone jamás. Quiera el Eterno desatar contra ese hombre toda su cólera y desencadenar contra él todos los males mencionados en el libro de la Ley; que su nombre sea borrado de este mundo para siempre jamás, y que Dios se plazca en separarlo de todas las tribus de Israel y afligirle con todas las

maldiciones que contiene la Ley. Y los que permanecéis unidos al Eterno, a vuestro Dios, que Él os conserve la vida. Sabed que no debéis tener con Spinoza ninguna relación, ni escrita ni verbal. Que no se le preste ningún servicio y que nadie se acerque a menos de cuatro codos de él. Que nadie permanezca bajo el mismo techo que él y que nadie lea ninguno de sus escritos.»[2]

El texto del *herem* viene precedido por una explicación procedente del consejo de la comunidad, que justifica el destierro del joven por las «horribles herejías» que practicaba y enseñaba, y por «actos monstruosos», así como por su negativa a apartarse de su «mala vida». Los historiadores han devanado mil conjeturas para saber a qué actos y herejías concretas hacían alusión las autoridades judías. Un primer elemento de respuesta nos viene del testimonio aportado a la Inquisición española por dos españoles que afirmaban haber conocido en 1658 a Spinoza y su amigo Juan de Prado (él mismo objeto también en febrero de 1658 de un *herem*, aunque no tan virulento). Los dos hombres le confiaron que Dios no se había revelado y que solo existía filosóficamente, que la Ley judía era falsa y que el alma no sobrevive al cuerpo. Unas ideas que no se alejan demasiado de las que desarrolló Spinoza más tarde en su *Tratado teológico-político* y que bastan para explicar la violencia de las autoridades religiosas hacia él. Queda otra hipótesis más política, evocada sobre todo por el historiador Steven Nadler, que sin duda influyó también en la decisión. Los notables judíos de Ámsterdam estaban muy apegados a las autoridades religiosas y políticas más conservadoras del país: los calvinistas y la casa de Orange, que estaban en conflicto con el partido republicano y liberal de Johan de Witt. Las posiciones antirreligiosas y prorrepublicanas de Spinoza no podían hacer otra cosa que debilitar a la comunidad judía y volverla más frágil frente a sus principales apoyos. Como se negaba a callar públicamente sus ideas heterodoxas y liberales, más valía apartarse públicamente de ese hombre. Y aparte hay que tener en cuenta que Spinoza se había negado a renunciar a sus «herejías» e incluso empezó la redacción de una *Apología* para justificarse. Ese texto no se ha encontrado nunca y es muy probable que sirviera de borrador para el *Tratado teológico-político*.

Esa terrible condena tuvo como efecto inmediato la obligación por parte de Baruch de abandonar la casa familiar, y romper los lazos que tenía con su hermana Rebecca y su hermano menor, Gabriel. Además de algunos efectos personales (entre ellos, catorce libros) solo pidió llevarse una cosa a los últimos miembros de su familia: la cama con baldaquino de sus padres en la cual fue concebido. Abandonó el barrio judío y Van den Enden, que poseía una casa muy bonita en el canal Singel, le ofreció alojamiento, quizá durante varios años. Baruch pagaba el alquiler de su habitación, sus comidas, la tinta y el papel que necesitaba para escribir dando clases de hebreo a los estudiantes que deseaban leer la Biblia en la lengua en la que fue escrita.

En las primeras páginas del *Tratado del entendimiento*, Spinoza hacía alusión claramente a los males y las tristezas que puede procurar el apego al dinero, a los honores y a los placeres sensuales. La mención de los dos primeros se entiende a la perfección, teniendo en cuenta los agobios financieros y el oprobio público que acababa de sufrir. Pero ¿y los placeres sensuales? Es posible que Spinoza perdiese la virginidad frecuentando a prostitutas, y que sintiera la famosa tristeza poscoital, mucho más viva si cabe dado que el acto se había realizado sin amor. Sin embargo, es más probable aún que sintiera deseo y amor por la hija única de su maestro, Clara-María. Cuando Baruch conoció a Van den Enden, hacia 1652, esta no tenía más que doce años. Al instalarse en casa de su maestro, la joven tenía dieciséis años y frecuentaba regularmente a Baruch, ya que le daba clases particulares de griego y de latín. Tocaba además el piano. «Como Spinoza tenía ocasión de verla y de hablarle a menudo —escribe Colerus—, se enamoró de ella, y a menudo confesó que tenía deseos de casarse con ella. No es que estuviera entre las mujeres más bellas o bien formadas, pero tenía mucho ingenio, habilidad y entusiasmo, y eso conmovió el corazón de Spinoza.»[3]

Por desgracia, Baruch tenía un rival en la persona de un estudiante alemán proveniente de Hamburgo, llamado Kerkering. Según Colerus, este último

supo conquistar el corazón de la joven ofreciéndole un collar de perlas. Esto parece un poco pobre e interesado para una joven tan fina y cultivada, que además no pasaba necesidades. Creo que la verdadera razón de su elección en favor de Kerkering se debe al hecho de que este último, de confesión luterana, aceptó convertirse al catolicismo para casarse con Clara-María, que era una católica devota. Teniendo esto en cuenta, no cabe duda de que los orígenes judíos de Spinoza, así como su negativa a convertirse al cristianismo y bautizarse, representaron un papel más determinante en la elección de la joven. Baruch probablemente hacía alusión a esa pena del corazón y a ese deseo contrariado cuando hablaba de la «enfermedad mortal» que lo condujo a arrojarse a la búsqueda de la sabiduría como un remedio vital. ¿Cómo no ver tampoco en el intento de asesinato y en su destierro de la comunidad el «peligro extremo» al que hacía alusión?

Por tanto, al comprometer el cuerpo y el alma en la reflexión sobre sí mismo y sobre el mundo, el joven Baruch intentó curar sus llagas abiertas. Nos revela que le hizo falta un poco de tiempo para llegar a separarse de los bienes sensibles y materiales, y para descubrir que la alegría intensa que le procuraba la búsqueda de la verdad podía colmar su existencia. Renunció definitivamente a casarse y decidió irse a vivir al campo para concentrarse por entero en su nueva pasión, que a partir de entonces ocuparía toda su vida: la filosofía.

3

Un pensador libre

Las demostraciones son los ojos del espíritu.

Los motivos de su partida de Ámsterdam hacia la pequeña localidad de Rijnsburg, donde probablemente se instaló en 1660, a la edad de veintisiete años, no se han dilucidado del todo. Según su biógrafo Lucas, fue condenado a abandonar la ciudad a petición de los rabinos, quienes temían que su influencia creciente causara algún daño a su comunidad. Parece más probable que Spinoza desease, después de su decepción sentimental, abandonar la casa de Van den Enden y, al mismo tiempo, acercarse a la Universidad de Leiden, donde seguía en contacto regular con los estudiantes. La pequeña y encantadora ciudad de Rijnsburg se encuentra en el campo, a unos cuarenta kilómetros de Ámsterdam, pero solo a unos pocos de la célebre universidad. Lejos de las querellas políticas y religiosas de las grandes ciudades, encontró allí un clima sereno, propicio a la reflexión, pero también una red de jóvenes pensadores afines a sus ideas.

En efecto, se ha caricaturizado en exceso a Spinoza como un eremita solitario. Es cierto que renunció a formar una familia y decidió instalarse en el campo, pero no abandonó por ello toda vida social, y aún menos la discusión con otros pensadores. Por el contrario, la proximidad con Leiden reforzó sus

vínculos con las redes intelectuales más importantes, sobre todo la de los colegiantes y los menonitas. Los colegios (cuyos miembros recibieron el nombre de *colegiantes*) eran grupos de reflexión filosófica surgidos sobre todo entre los protestantes anabaptistas (quienes preconizaban un bautismo de conversión en la edad adulta). Su centro principal se situaba precisamente en Rijnsburg. Los menonitas eran anabaptistas que no creían en el dogma de la Santísima Trinidad, y que habían desarrollado un pensamiento tolerante y pacifista. Como veremos, las ideas de Spinoza eran mucho más radicales que las de los cristianos heterodoxos y liberales. Pero en el seno de esos círculos de pensamiento abiertos al debate filosófico es donde Baruch encontraría una acogida amistosa y un caldo de cultivo favorable para las discusiones que le permitieron desarrollar sus ideas. Entre sus principales amigos, surgidos de esos círculos y algunos de los cuales convertidos enseguida en auténticos discípulos, los más importantes eran Simon de Vries, Jan Rieuwertsz, Pieter Balling y Jarig Jelles.

Heredero de ricos comerciantes y dos años mayor que Baruch, Simon de Vries consagró la mayor parte de su tiempo a organizar los colegios, y su correspondencia con Spinoza demuestra que constituyó, a partir de enero de 1663, unos grupos de lectura y discusión de los primeros escritos del joven filósofo. Jan Rieuwertsz fue el fiel editor de Spinoza. Ese menonita hábil y decidido publicó la mayor parte de los textos de autores subversivos. Hasta 1646, su biblioteca albergaba a los colegios, antes de que la intervención de las autoridades, bajo la presión de los calvinistas, los obligase a abandonar Ámsterdam y a refugiarse en Rijsnburg. En 1657, editó en neerlandés las obras completas de René Descartes, antes de publicar todos los escritos de Baruch, a menudo bajo seudónimo tanto en el caso del autor como en el del editor. Muerto prematuramente en 1664, Pieter Balling fue uno de sus primeros compañeros. Excelente traductor, tradujo al neerlandés la primera obra de Spinoza, dedicada a Descartes. Probablemente fue él quien dio a conocer el pensamiento del filósofo francés al joven Baruch, cuando este seguía cursos de latín en casa de Van den Enden.

Jarig Jelles es el más viejo amigo de Spinoza que se conoce. Doce años mayor que él, ese especiero decidió vender su comercio a mediados de la

década de 1650 para consagrarse por entero a la búsqueda espiritual y filosófica. Ferviente cristiano menonita, probablemente fue él quien introdujo a Spinoza en las redes de los colegiantes. Financió la publicación de varios libros suyos y escribió el prólogo a la edición póstuma de sus obras.

Aparte de esos colegiantes y menonitas que constituían su círculo de amigos, discípulos y benefactores más próximos, Spinoza conoció también en la Universidad de Leiden a algunos estudiantes que representaron un papel no despreciable en su vida o en la difusión de sus ideas. Así, Adriaan Koerbagh siguió con Baruch cursos sobre Descartes en 1660. Pronto se convirtió en uno de los discípulos principales de Spinoza, y varios de sus panfletos antirreligiosos le valieron una condena a prisión, donde moriría. En los bancos de la universidad, Baruch trabó también amistad con Lodewijk Meyer, que acabó un doctorado en medicina y otro en filosofía. Fue él quien supervisó y escribió el prólogo a la edición del primer libro de Spinoza, los *Principios de la filosofía de René Descartes*, y también fue él quien estuvo al lado de Spinoza cuando murió, y probablemente el que llevó sus manuscritos al amigo y editor de ambos, Jan Rieuwertsz. Johannes Bouwmeester, a quien también conoció en Leiden, fue un amigo muy querido por Baruch que creó con Lodewijk Meyer una sociedad literaria antes de dirigir el prestigioso teatro de Ámsterdam. Contribuyó mucho a la difusión de las ideas spinozistas.

A esos amigos hay que añadir un personaje influyente, que inauguró la correspondencia de Spinoza a partir del verano de 1661: Henry Oldenburg. Ese sabio alemán vivía en Inglaterra y allí fundó con otras personas en 1660 la famosa Royal Society, que sería con los años la principal red europea de circulación de ideas y descubrimientos científicos. Desempeñó un papel esencial en la difusión de las ideas de Spinoza a través de la Europa erudita y conservó las treinta y una cartas que ambos hombres intercambiaron.

Fue por lo tanto en Rijnsburg, rodeado de esa densa red de amigos y discípulos, donde Spinoza empezó a escribir su *Tratado del entendimiento*, pero también fue allí donde transmitió las enseñanzas que proporcionarían el material para dos obras más. El *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su*

beatitud, que no publicaría en vida, sin duda porque retomaría y desarrollaría lo esencial de sus tesis en la *Ética*. Después un libro, editado en 1663, cuyo título debe de ser sin duda uno de los más largos y complicados de la historia de la filosofía: *Primera y segunda parte de los principios de la filosofía de René Descartes, demostrados a la manera de los geómetras, seguidos de los Pensamientos metafísicos.*

Ya he tenido ocasión de mencionarlo: la obra de Descartes ejerció una influencia considerable en toda la *intelligentsia* europea del siglo XVII, y sobre Spinoza en particular. Matemático y físico, Descartes quiso emancipar la filosofía de la teología cristiana, a la cual estaba sometida desde la Antigüedad. En ese aspecto puede considerarse como el padre de la filosofía moderna. Liberó la reflexión filosófica de la autoridad teológica y confió su método demostrativo a las matemáticas. Y así abrió un campo inmenso de investigaciones, tanto en el terreno de la filosofía propiamente dicha como en el de las ciencias, a las cuales aportó un método reduccionista y deductivo muy fecundo. De 1629 a 1649 vivió en los Países Bajos, donde publicó la parte más esencial de su obra. Desde mediados del siglo XVII, la mayor parte de los pensadores que querían llevar una reflexión de manera libre y armonizar la filosofía y la ciencia se definían como «cartesianos», sin tener por ello que abrazar todas las ideas de Descartes. Ese fue el caso de Spinoza. En esa primera obra rindió homenaje al gran filósofo francés que abrió una nueva vía, pero también pidió a su amigo, Lodewijk Meyer, que aclarara en su prólogo que no comulgaba con la visión de Descartes en muchos terrenos: «Que nadie crea, pues, que el autor muestra aquí sus propias ideas, o incluso las que él mismo aprueba, ya que, aunque estima algunas determinadas como muy valiosas, y confiesa haberse sumado a otras, rechaza sin embargo muchas que estima falsas, y les opone una opinión completamente contraria».[1] Ya veremos más adelante cuáles son esas divergencias esenciales.

Si el pensamiento de Descartes constituye la principal influencia del joven Spinoza, se puede tener una idea precisa de los otros autores que frecuentaba asiduamente gracias a su biblioteca, cuyo inventario detallado estableció

después de su muerte el notario encargado de vender en subasta pública sus escasos bienes. Entonces comprendía ciento cincuenta y nueve libros. Se encontraban numerosos géneros: la Biblia y la religión judía; obras científicas de medicina, anatomía, matemáticas, física y óptica; literatura española (Cervantes); poetas, comediógrafos e historiadores latinos (Ovidio, Virgilio, Tácito, César, Tito Livio, Cicerón, Flavio Josefo, Plinio, etc.); y finalmente unos pocos libros de filosofía, muy escasos: la *Retórica* de Aristóteles, una obra de Lucrecio, algunas de los estoicos y de Descartes, y *El príncipe* de Maquiavelo. Cabría decir pues que, aparte de Descartes y los estoicos, su cultura era más literaria e histórica que filosófica. En su correspondencia, además, citaba mucho más a los poetas, trágicos e historiadores de la antigua Roma que a los filósofos.

Como anécdota, señalaremos que todas sus obras se dispersaron a la muerte de Spinoza, pero que en 1900 un hombre de negocios neerlandés, Georges Rosenthal, tomó el inventario y volvió a reconstruir la biblioteca respetando las fechas y las ediciones de las obras que poseía Spinoza (aunque, evidentemente, ninguno de esos volúmenes perteneció al filósofo) para finalmente entregarla a la Spinozahuis, el pequeño museo de Rijnsburg, que se acababa de crear en la antigua casa de Spinoza. En 1942, la biblioteca fue requisada por un cuerpo expedicionario nazi siguiendo órdenes del ideólogo del partido nacionalsocialista, Alfred Rosenberg, fascinado por lo que él llamaba el «problema de Spinoza»;[2] a saber: cómo es posible que el genio de un judío hubiese sido tan grande para influir incluso al mismísimo Goethe. La biblioteca fue devuelta a Rijnsburg en 1946.

En esa casa, pues, junto a un huerto, Baruch elaboró los fundamentos de su edificio filosófico. Alquiló dos habitaciones pequeñas de la planta baja a una pareja, cuyo marido era cirujano, y todas las noches cenaba con sus huéspedes. Durante algunos meses albergó a un joven al que enseñó los fundamentos de la filosofía de Descartes. Confiaba lo siguiente en una carta a su amigo Simon de Vries, quien envidiaba la suerte que tenía aquel joven de poder estar a su lado: «No tienes motivo alguno para envidiar a Caseario: en

verdad, nadie me agobia más que él, y no hay persona de la que desconfíe más».[3] Baruch temía que ese joven, de cuya instrucción filosófica se encargaba, comprendiera mal su pensamiento y estuviera en el origen de rumores que le causasen problemas con las autoridades públicas. Por eso, en cuanto acabó su obra sobre Descartes (y sin duda incluso en paralelo) se dedicó a la escritura de su *Tratado de la reforma del entendimiento*, en el cual ya se hallaban esbozadas las grandes líneas de su sistema, tal y como lo desplegaría más tarde en la *Ética*: el bien y el mal son relativos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. «Todo lo que se hace se hace según un orden eterno y unas leyes determinadas de la naturaleza»;[4] el bien soberano es «el conocimiento de la unión del espíritu con la naturaleza total».[5] Y el joven se explica de nuevo: «Aquí tenemos pues el fin hacia el que tiendo: adquirir esa naturaleza superior e intentar que otros la adquieran conmigo, ya que eso forma parte de la felicidad que siento al prodigar mis cuidados para que otros comprendan lo mismo que yo, de suerte que su entendimiento y sus deseos estén de acuerdo con mi entendimiento y mis deseos».[6]

Organizada en lo sucesivo como las horas de un reloj, la existencia de Baruch era sobria, sin llegar al ascetismo. Bebía cerveza, fumaba en pipa y no rechazaba nada de lo que se le ofrecía para comer. Pero sus necesidades se limitaban a lo esencial: conservar la buena salud y trabajar con calma en un entorno tranquilo. Encarnaba perfectamente el ideal del sabio epicúreo: satisfacía sus necesidades imprescindibles y no superfluas, prefería la calidad de la comida y la bebida a su cantidad, frecuentaba a algunos buenos amigos e intercambiaba con ellos ideas profundas, en un bonito jardín. Colerus y Bayle, a pesar de su hostilidad hacia las ideas de Spinoza, no pueden dejar de alabar su modo de vida sobrio y virtuoso, subrayando también las cualidades de su carácter. «Todos están de acuerdo —escribe Bayle— en que era un hombre de buen trato, afable, honrado, nada intransigente, muy ordenado en sus costumbres.» Y este es el retrato, tanto físico como moral, que dibuja Colerus: «Era de estatura mediana, tenía los rasgos del rostro bien proporcionados, la piel un poco morena, los cabellos rizados y negros, y las pestañas largas y del

mismo color, de manera que en su rostro se reconocía fácilmente que era descendiente de judíos portugueses. En lo que respecta a sus costumbres, no era demasiado exigente, y no eran mejores que las del burgués más sencillo […] Por lo demás, su manera de vivir era muy ordenada y su conversación, amable y tranquila. Sabía dominar sus pasiones admirablemente bien. Jamás se le veía demasiado triste, ni demasiado alegre. Sabía contener su cólera y, cuando algo le disgustaba, no lo demostraba en el exterior […] Era también muy amable y de trato fácil, hablaba a menudo con su casera, sobre todo en el momento de sus partos, y con los demás que vivían en la casa, cuando les sobrevenía alguna aflicción o enfermedad».[7]

Sus diversos biógrafos también se muestran asombrados ante el desprendimiento de Spinoza. Su amigo rico, Simon de Vries, le propuso en numerosas ocasiones entregarle una renta anual para que pudiera consagrarse por completo a escribir sus libros. Baruch se negó. Prefería trabajar para financiar sus modestas necesidades. Cuando murió su amigo, dejándole una renta anual muy importante, Baruch pidió a sus herederos que se quedaran con la mayor parte y solo conservó una cantidad modesta. El oficio que había elegido, y que aprendió durante su estancia en casa de Van den Enden, no era trivial: pulidor de cristal para fabricar gafas, microscopios y telescopios. El célebre astrónomo Christiaan Huygens alabaría sus cristales ópticos, hasta tal punto que mientras vivió, Spinoza fue sin duda tan conocido en Europa por su pensamiento como por la calidad de sus vidrios. Como subraya Pierre-François Moreau, excelente especialista contemporáneo en el filósofo, «era un medio de ganarse la vida, pero también se trataba de un trabajo en el límite de la óptica teórica y de la ciencia aplicada: era la “tecnología punta” de la época, como sería la informática en nuestra época».[8] Me parece conmovedor pensar que ese hombre consagrara sus días, en suma, a pulir unos cristales para la agudeza visual y a pulir el pensamiento para la agudeza del espíritu humano. Las demostraciones «son los ojos del espíritu»,[9] escribiría a propósito de esto Spinoza, el iluminador.

4

Una lectura crítica de la Biblia

> Los vestigios de una servidumbre antigua del espíritu.

Después de haber pasado unos cuantos años en su tranquilo retiro de Rijnsburg, Baruch decidió acercarse a La Haya y se mudó a Voorburg, un bonito pueblo situado a menos de tres kilómetros de la capital política de las Provincias Unidas. Allí residía también Christiaan Huygens. En esa nueva mudanza se puede ver la voluntad del joven filósofo de aproximarse a los medios políticos y extender su influencia. De hecho, la república era muy frágil. Desde 1653 la gobernaba el gran pensionario Johan de Witt, un liberal ilustrado que coordinaba la política económica y diplomática de las siete provincias. Pero esta se veía contestada por la casa de Orange, que deseaba restablecer una forma de monarquía calcada del modelo británico, con el apoyo de los calvinistas. Calvinistas y orangistas eran también favorables a un Estado fuerte, centralizado y conquistador, a imagen de la Francia católica de Luis XIV, mientras que los republicanos deseaban mantener un Estado descentralizado, pacifista y liberal. La república era muy frágil, dado que su

apoyo popular era relativamente bajo. Como veremos, Spinoza no dejó de interrogarse por los motivos que hacen que el pueblo prefiera a menudo verse sojuzgado por un poder fuerte, incluso tiránico, antes que emanciparse en el seno de una república tolerante y liberal.

En su nuevo hogar decidió dejar en suspenso la escritura de la *Ética* y consagrarse a la redacción de su obra política y religiosa más importante: el *Tratado teológico-político*. Durante casi cinco años, desde 1665 hasta 1670, se dedicó a esa tarea cuyas motivaciones parecían diversas, como explica en una carta a Oldenburg fechada en 1665: denunciar los prejuicios de los teólogos que mantienen al pueblo en la ignorancia y se oponen a la libre reflexión; protegerse contra la acusación de «ateísmo», de la cual era víctima, y que negaba por completo; defender la libertad de creencia, de pensamiento y de expresión, que sin duda estaban amenazadas, incluso en la república liberal de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Este último punto es el que pone de relieve en la introducción del libro para justificar su escritura, subrayando la tesis central de su *Tratado*: «Donde se dan varias demostraciones de esta tesis: la libertad de filosofar no amenaza la verdadera piedad ni la paz en el seno de la comunidad pública. Su supresión, por el contrario, desencadenaría la ruina de la paz y de toda piedad».[1]

Aunque su ambición principal es defender la libertad de pensamiento, como vemos, Spinoza se cuida bien de afirmar que esta se oponga en nada a la piedad, es decir, a la verdadera fe. Pero lo que quiere denunciar con contundencia desde las primeras páginas de su *Tratado* es la superstición, en la cual se basa demasiado a menudo la religión para poder prosperar. La superstición, explica, no existiría si la suerte nos fuera siempre favorable. Como la vida es incierta y tiene altibajos, somos dados a creer en todo tipo de fábulas, que nos ayudan a conjurar el miedo y a iluminar la esperanza. Observa entonces que «los que abrazan con más ardor todo tipo de supersticiones son los que desean de la manera más inmoderada bienes externos».[2] Aquellos que saben contentarse con poco están menos sujetos a la superstición, sencillamente porque tienen menos miedo de perder y,

contentándose con lo que son, no nutren la esperanza de obtener ninguna otra cosa. Pero, sobre todo, explica que la superstición es el mejor medio de gobernar a la masa y que adquiere a menudo el rostro de la religión. Hace de pasada una breve e incisiva crítica a la religión musulmana, afirmando que en ningún sitio más que entre los turcos el pensamiento se amordaza en nombre de la religión, con el fin de evitar todo problema político: «La simple discusión se toma como un sacrilegio, y al juicio lo absorben tantos prejuicios que la sana razón no se puede hacer escuchar, ni siquiera para sugerir una sencilla duda».[3]

En menor medida ocurre lo mismo en Europa con las monarquías, ya que, explica, «el gran secreto del régimen monárquico y su interés vital consiste en engañar a los hombres, disfrazando con el nombre de religión el miedo para poder tenerlos controlados, de manera que combatan por su servidumbre como si trataran de hacerlo por su salvación».[4] Y a la inversa, la república, como desea respetar la libertad de los hombres y ponerse a su servicio, más que dominarlos, no tiene necesidad alguna de usar la religión para impedirles pensar. Con el fin de demostrar mejor que la libertad de pensamiento es tan útil para la verdadera fe como para el mantenimiento de la paz pública, Spinoza quiere desenmascarar los resortes profundos de la pseudorreligión que se cimenta en la superstición y poner así al día, según esa bella expresión suya, «los vestigios de una servidumbre antigua del espíritu».

Según él, la mayor parte de los creyentes no han conservado de la religión más que el culto externo, y la fe, en ellos, no consiste más que en credulidad y prejuicios, «de aquellos que reducen a los hombres razonables al estado de animales […] porque parecen inventados ex profeso con el fin de apagar la luz de la inteligencia».[5] Y Spinoza explica que esos prejuicios provienen esencialmente del hecho de que los creyentes, menospreciando las luces de la razón, leen las Sagradas Escrituras de forma literal y «despojan ya de entrada a la divina verdad de su texto íntegro».[6] Con el fin de vencer esos prejuicios, se propone por tanto leer las Escrituras con la ayuda de la razón, para comprender mejor el contexto histórico en el cual se escribieron esos textos, así como la intención de los autores. Entonces Spinoza prepara un «método de interpretación de los libros sagrados». Su perfecto conocimiento

del hebreo bíblico y de los textos del Antiguo Testamento, pero también del arameo, el griego y el latín para el Nuevo Testamento, así como su larga frecuentación de los historiadores de la Antigüedad, sobre todo de Flavio Josefo, favorecen evidentemente esta empresa inmensa.

Spinoza empieza por interrogarse sobre la revelación divina a través de la función profética. ¿Qué es un profeta? ¿Por qué y cómo se le puede considerar transmisor de la palabra divina? Sus frases, al ser puestas por escrito, ¿son siempre fiables? Sus primeras observaciones, decisivas, resumen el fondo de su pensamiento: la revelación divina pasa en primer lugar por las luces naturales del espíritu. Dios se revela mediante la razón, capaz de conocer y de comprender sus decretos eternos: las leyes inmutables de la naturaleza. «Toda revelación de Dios al hombre tiene como causa primera la naturaleza del espíritu humano —escribe—, [y] el conocimiento natural no es inferior en nada al conocimiento profético.»[7] ¿En qué se distingue la revelación profética de la que se produce por el conocimiento natural? ¿Tienen los profetas una inteligencia superior a la del resto de los hombres? ¿Son capaces de comunicarse «de espíritu a espíritu» con Dios? En absoluto, responde Spinoza, pasando revista a numerosos ejemplos extraídos de la Biblia. El don de la profecía se expresa mediante el sesgo de la imaginación, y no del espíritu. «Los profetas están dotados no de un pensamiento más perfecto, sino de un poder de imaginación más vivo.»[8] Pasando revista a numerosos ejemplos bíblicos, desde Abraham a Ezequiel, sin olvidar a Moisés y Elías, Spinoza demuestra que esa revelación por el único sesgo de la imaginación plantea un problema crucial a los profetas: no están seguros de que sea Dios quien les habla. Lo mismo le pasa, con toda seguridad, a su público. Y Spinoza explica por qué los profetas siempre han encontrado «señales» (percibidas por ellos mismos y por su público como milagros, es decir, intervenciones directas de Dios transgrediendo las leyes de la naturaleza): dado que la imaginación no puede aportar un poder de certeza tan fuerte como la razón, hace falta que la palabra profética, para ser creída, se vea acompañada de un prodigio, del cual la revelación por el espíritu no tiene

ninguna necesidad: «La profecía es por tanto inferior en este sentido al conocimiento natural, que no tiene necesidad de señal alguna, sino que envuelve con su naturaleza la certeza».[9] Veremos más adelante que Spinoza no cree en los milagros: se trata, según él, de fenómenos no explicados (pero no inexplicables), producidos por la potencia de la imaginación y del espíritu humano. El caso es que la función profética va acompañada siempre de señales. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento: Jesús se queja, a propósito de esto, de que su público siempre necesite señales para creer. Pero el filósofo precisa más aún: las señales del profeta, como por otra parte su tipo de profecía, dependen de su sensibilidad, de su temperamento, de sus opiniones, de su cultura. Si el profeta, por ejemplo, es de humor alegre, anunciará acontecimientos positivos, susceptibles de regocijar al pueblo. Si, por el contrario, es de temperamento colérico, se convertirá en portavoz de la ira divina, etc. Del mismo modo, si vive en el campo, su revelación se apoyará en representaciones bucólicas, pero, si reside en la corte, se imaginará a Dios como un rey rodeado de súbditos, y si es un soldado, como el señor de los ejércitos. En resumen; el discurso profético no se debe tomar jamás al pie de la letra, sino que hay que interpretarlo y relativizarlo siempre, precisamente porque es relativo a la imaginación, al temperamento, a las opiniones y al modo de vida de los profetas. Ese es el motivo por el cual estos discrepan entre sí en numerosos aspectos, con excepción de uno solo, nos dice Spinoza: la necesidad de practicar la justicia y la caridad. Esos dos mandamientos constituyen el *leitmotiv* de todas las Sagradas Escrituras y su función esencial, a través de una gran variedad de historias y relatos que no hay que aceptar jamás literalmente, consiste en enseñar a los hombres la necesidad de mostrarse justos y caritativos con su prójimo.

Spinoza plantea a continuación la cuestión de la especificidad del pueblo hebreo: ¿ha recibido en propiedad el don de la profecía? y ¿cuál es su vocación particular? Empieza por explicar que la noción de «elección divina» no tiene nada que ver con el disfrute de la auténtica beatitud: aquel que goza de la verdadera felicidad no se siente en nada superior a los demás y no tiene ninguna necesidad de afirmar su superioridad mediante una pretendida elección divina. «La alegría que se experimenta creyéndose superior, si no es

infantil, no puede nacer más que de la envidia y de un corazón malvado.»[10] ¿Cómo se explica entonces que Moisés contase una y otra vez a los hebreos que Dios les había elegido entre las demás naciones (Deuteronomio 10, 15), que está cerca de ellos, y no de otros (Deut., 4, 4-7), y que les ha otorgado el privilegio de conocerlo (Deut., 4, 32)? Sencillamente, responde Spinoza, «para exhortar a los hebreos al conocimiento de la ley»[11] y a causa de la «puerilidad de su espíritu».[12] Como no podían acceder a la auténtica beatitud por las luces naturales de la razón, había que tener un discurso adaptado a ellos, que, al halagarlos, los incitara a seguir la ley divina que se resume en la práctica de la justicia y de la caridad. Moisés, por tanto, se adaptó al espíritu y al corazón «endurecido» de los hebreos para hacerlos crecer en humanidad. Las palabras utilizadas por Spinoza parecen muy duras, pero en resumidas cuentas no hacen otra cosa que retomar las ya utilizadas por Moisés y los profetas bíblicos, que lamentan los vicios del pueblo y su resistencia a abrir el corazón y la inteligencia a los decretos divinos. Donde Spinoza diverge fuertemente de la lectura rabínica (e incluso cristiana) tradicional de la Biblia es en que no considera que la elección del pueblo hebreo sea un hecho derivado de una preferencia cualquiera de Dios, sino más bien un artificio pedagógico, con el fin de que los hebreos comprendan y practiquen la ley divina, que reside en las leyes inmutables de la naturaleza: «Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza, o dicho de otra manera, el encadenamiento de las cosas naturales; en efecto, hemos dicho antes, y hemos demostrado en otros lugares, que las leyes universales de la naturaleza, según las cuales todo se produce y se determina, no son otra cosa que los decretos eternos de Dios».[13] Una concepción tal de Dios y de su providencia está, evidentemente, en las antípodas de la predominante entre judíos y cristianos, que imaginan un Dios exterior a la naturaleza, dotado de sensibilidad y de voluntad a la manera humana, capaz de prendarse de un pueblo en particular para revelarse a él (como hará después con los cristianos, según el mismo modelo de elección, pues amará de manera singular al pueblo de los bautizados). Para Spinoza, estas representaciones antropomórficas tienen que ver con el miedo y la ignorancia, algo que Freud, varios siglos más tarde, intentaría demostrar ligando esas representaciones

«infantiles» de un Dios exterior al mundo, todopoderoso, amante y protector, con el «desamparo» que siente el niño que toma conciencia de que el mundo es peligroso, que un día morirá y que sus padres no son lo suficientemente poderosos para protegerlo.[14] Aunque, como veremos más adelante, el pensamiento de Spinoza es mucho menos materialista que el de Freud, no deja de ser cierto que es precisamente esto lo que explica en su *Tratado teológico-político*, y se comprende por qué, si esas ideas, como es probable, estaban ya en germen en su espíritu algunos años antes, se le expulsó con tal violencia de la comunidad judía.

Además, Spinoza agrava su caso al profundizar en la cuestión de la elección del pueblo hebreo. Aunque muestra el carácter puramente pedagógico y relativo del hecho, la verdad es que no lo niega. Considera, en efecto, que, según los decretos divinos (o las leyes de la naturaleza), la singularidad del pueblo hebreo (a lo que él se referirá como «elección») «consiste en la sola felicidad temporal de su estado y en las ventajas materiales».[15] Al retomar las profecías bíblicas, Spinoza se propone demostrar, en efecto, que la única cosa que Dios prometió a los patriarcas es la constitución de una nación poderosa, de un Estado fundado sobre su Ley, que garantizase al pueblo su seguridad material. «La Ley no promete nada más a los hebreos, a cambio de su obediencia, que la feliz continuación de su Estado y las otras ventajas de esta vida y, por el contrario, la ruina del Estado y los peores desastres si son insumisos y rompen el pacto.»[16] La elección es pues colectiva, temporal e incluso provisional: la noción de elección divina no tiene sentido después de la destrucción del Estado teocrático de Israel hace más de 2.500 años. Desde entonces, los judíos ya no están obligados a someterse a los preceptos de la Ley de Moisés, sino, como todos los demás seres humanos, a los de la razón natural, que dicta, por la ley divina «inscrita en nuestro corazón», una conducta justa y buena.[17]

Spinoza acaba su reflexión sobre la profecía insistiendo en la distinción necesaria entre la ley divina entendida como verdadero conocimiento y amor de Dios, y la ley divina entendida como reglas y prescripciones religiosas a

través del culto y las ceremonias. La verdadera ley divina, para Spinoza, no es la observancia del culto y de los rituales, sino la persecución del bien soberano, la beatitud que nos viene del conocimiento y el amor de Dios. Ese tema esencial coronará su *Ética*, y ya volveremos sobre el caso, pero, dado que él mismo lo evoca en el *Tratado teológico-político*, empecemos a explicitarlo. Retomando el adagio aristotélico según el cual el entendimiento (el *noos* griego, que se podría traducir también como «espíritu») es la mejor parte de nuestro ser, nuestro bien soberano y nuestra mayor felicidad consisten en la perfección de nuestro espíritu. Aristóteles ya afirmaba que era la contemplación divina, actividad perfecta de nuestro espíritu, lo que nos aportaba una felicidad suprema.[18] Y Spinoza abunda en ese sentido: «En el conocimiento y el amor de Dios consiste nuestro bien soberano y nuestra beatitud».[19] Sigue diciendo que la ley divina, inscrita en nuestro espíritu y en nuestro corazón, consiste en amar a Dios no por temor de algún castigo, sino porque ese conocimiento y ese amor constituyen «el fin último y el objetivo de todas las acciones humanas».[20] A través del conocimiento de la naturaleza y de sus leyes el filósofo accede al conocimiento y al amor de Dios. Spinoza concede, sin embargo, que pocos hombres los alcanzan y, para eso, las Sagradas Escrituras son útiles al hombre: aunque no le aporten la alegría suprema de la contemplación divina, le dan las reglas de conducta necesarias para la vida social, sobre todo la práctica de la justicia y de la caridad. Así, distingue la ley divina «innata al alma humana, y como inscrita en ella»,[21] que conduce a la beatitud, de la ley religiosa, que tendría como objetivo educar al hombre para los mandamientos, con vistas a la práctica del amor y de la justicia.

Spinoza explica que el objetivo de las ceremonias y de los rituales consiste en imponer una especie de «servidumbre voluntaria», «hacer que los hombres no obren jamás siguiendo su propio decreto, sino siempre bajo el mando de otro»,[22] con el fin de favorecer la vida social. Cita como ejemplo algunos ritos cristianos (bautismo, misa, fiestas, etc.) que fueron instituidos por Cristo y los apóstoles como «signos exteriores de la Iglesia universal y no como cosas que contribuyen a la beatitud o que en sí mismas tienen algún carácter sagrado». Pero finalmente, concluye Spinoza, parafraseando a Jesús y

a san Pablo,[23] se juzga al hombre por sus frutos, y «aquel que lleva frutos tales como el amor, la alegría, la paz, la igualdad del alma, la bondad, la buena fe, la dulzura, la inocencia, el dominio de sí mismo […] ya haya sido instruido solo por la razón o bien solo por las Escrituras, está realmente bien instruido por Dios y posee la beatitud».[24]

Spinoza se vuelve a continuación hacia la cuestión de los milagros; sobre ellos recuerda que tienen la función de «señales», pero estima totalmente erróneo considerarlos actos divinos que contradicen las leyes naturales: «Si se admitiera que Dios obra contrariamente a las leyes de la naturaleza, estaríamos obligados a admitir también que obra contra su propia naturaleza, y no puede haber nada más absurdo».[25] Los prodigios narrados en las Escrituras o bien no han tenido lugar realmente, y solo hay que leerlos como relatos simbólicos, o bien sí que se han producido y algún día, con toda seguridad, la razón humana será capaz de darles una explicación.

Y finalmente se entrega a un estudio más profundo del método destinado a interpretar las Escrituras. Estos últimos capítulos empiezan con una carga violenta contra los clérigos, los teólogos y las autoridades religiosas, que utilizan e interpretan las Escrituras con el fin de consolidar su poder y extender su dominio sobre los hombres: «Solo una ambición criminal ha podido hacer que la religión consista menos en obedecer las enseñanzas del Espíritu Santo que en defender invenciones humanas, y aún más dado que se emplea para expandir entre los hombres no el amor, sino la lucha y el odio más crueles, bajo el disfraz del celo divino y del ardiente fervor».[26] En nuestra época, marcada por un nuevo desencadenamiento de las pasiones religiosas y de las masacres de inocentes cometidas en nombre de Dios, esta frase de Spinoza nos sorprende por su pertinencia. La interpretación de las Escrituras no debe reservarse nunca, sobre todo, a una casta que se arrogue el derecho o el monopolio a ello. En eso Spinoza está más cercano a los protestantes que a los católicos, porque uno de los fundamentos de la Reforma consiste justamente en desposeer al clero católico del monopolio de la interpretación de las Escrituras, con el fin de hacer partícipes a todos los

fieles, que deben interpretarlas en comunión los unos con los otros.

El método propuesto por Spinoza para interpretar las Escrituras reposa evidentemente en la razón común a todos los humanos: «Como la autoridad más alta para interpretar las Escrituras pertenece a cada uno, no debe haber otras reglas de interpretación que la luz natural común a todos; no hay luz superior a la naturaleza, ni hay autoridad exterior a los hombres». Así, basado en la razón, su método propone tres criterios esenciales. En primer lugar, el dominio de las lenguas en las cuales se redactaron las Escrituras, empezando por el hebreo bíblico, tanto para el Antiguo Testamento como para el Nuevo, que, aunque está escrito en griego, rebosa de hebraísmos. Se trata a continuación de anotar y reagrupar todos los temas abordados en los diversos libros de la Biblia, y después detectar sus contradicciones y ambigüedades. Y por fin hay que recoger el mayor número posible de informaciones históricas concernientes a la época, el contexto cultural y político en el cual se escribieron los libros, y si se puede, a la personalidad y la intención de sus autores, así como al público al que estaban destinados. La investigación debe llevar también a la historia de cada libro: ¿en qué manos cayeron, quién los reconoció como canónicos, cómo se reagruparon?, etc.

En unas cuantas páginas, Spinoza pone los cimientos de una lectura histórica y crítica de la Biblia (que podría aplicarse igualmente al Corán o a cualquier otro texto sagrado). Habrá que esperar más de dos siglos para que ese método científico prospere, primero en los medios protestantes y luego en los católicos. Resulta fascinante constatar que los principios enunciados por Spinoza siguen estando vigentes hoy en día. Por lo tanto, se le puede considerar como el fundador de la exégesis moderna. Más aún: aunque en su época tenía mucho menos material histórico para poder realizar su investigación, la exégesis contemporánea ha validado lo esencial de sus conclusiones, sobre todo que la Torá (el Pentateuco) no la escribió el propio Moisés, sino un autor mucho más tardío,[27] probablemente el sacerdote y escriba Esdras,[28] que llevó a miles de exiliados judíos de Babilonia a Jerusalén en el año 459 antes de nuestra era. Preocupado por revivir la religión judía, redactó la Torá a partir de numerosas tradiciones orales y de algunas fuentes escritas. En el siglo XVII, tal afirmación era absolutamente

inaceptable, por parte tanto de los judíos como de los cristianos. En nuestra época, ha recibido la aprobación unánime de los eruditos y no hace ningún daño a la mayor parte de los creyentes. Solo los judíos ortodoxos y los cristianos fundamentalistas la niegan, y siguen afirmando, contra toda razón, que la Torá fue escrita palabra por palabra por Moisés y que se data en torno al siglo XII antes de nuestra era.

Spinoza era perfectamente consciente del escándalo que producirían sus análisis: «Aquellos para los cuales la Biblia, tal y como está, es una especie de carta de Dios enviada desde el cielo a los hombres, no dejarán de afirmar que he cometido un pecado contra el Espíritu Santo; he dicho que la palabra de Dios es falsa, que está mutilada y deformada, que tenemos solo algunos fragmentos, y que la carta que da fe del pacto concluido por Dios con los judíos ha caducado». Y añade, con esa mezcla de entusiasmo y optimismo que le caracteriza: «No dudo, sin embargo, de que si consintiesen en examinar la cuestión, no seguirían protestando. Tanto la razón, en efecto, como los textos mismos de los profetas y los apóstoles lo proclaman: la palabra eterna de Dios, su pacto y la verdadera religión están escritos divinamente en el corazón del hombre».[29]

Según Spinoza, las Escrituras no están ahí para darnos explicaciones científicas del mundo (el asunto Galileo estaba todavía presente en la época), sino que son unas reglas de vida promulgadas en una lista de mandamientos a los cuales hay que someterse. Esas reglas se resumen esencialmente en la práctica de la justicia y la caridad, que son los cimientos de toda vida social armoniosa. Pero mientras la razón natural, y por tanto la filosofía, nos permiten suscribirnos a ellas por nuestro libre consentimiento y nuestro pleno entendimiento, la fe nos invita a respetarlas por obediencia. «¿Cómo no ver que uno y otro Testamentos no quieren impartir otra lección? ¿Que tanto el uno como el otro se han fijado como objetivo obtener una sumisión voluntaria?»[30] La fe y la observancia de los mandamientos religiosos, aunque sean servidumbre, pueden a pesar de todo conducir a la felicidad por la práctica del amor al prójimo, mandamiento que constituye «la norma única

de la fe universal».[31] Spinoza cita la primera Epístola de Juan el Evangelista: «Quienquiera que ame es hijo de Dios y conoce a Dios, pero aquel que no ama a su prójimo no conoce a Dios, ya que Dios es amor».[32]

Conviene pues, para terminar, distinguir bien el pensamiento de la fe y la filosofía de la teología. La filosofía busca la verdad y la beatitud suprema, mientras que la fe aspira a la obediencia y el fervor de la conducta. Como se trata de otro orden de cosas, «la fe deja pues a cada uno la libertad total de filosofar».[33] Del mismo modo, la teología ya no está al servicio de la razón, sino de la fe, ni la razón al servicio de la teología. «Una y otra tienen sus reinos propios: la razón, el de la verdad y la sabiduría; la teología, el del fervor creyente y la sumisión.»[34] Aunque evidentemente privilegie la búsqueda racional de la sabiduría por encima de la sumisión de la fe, Spinoza no es por ello menos consciente de que «las Escrituras han aportado a los hombres un consuelo inmenso. Todos, sin excepción, pueden obedecerlas, mientras que solo una fracción bastante menguada del género humano es capaz de alcanzar el valor espiritual sin otra guía que la razón».[35]

5

Spinoza y Cristo

> Inscribió la ley divina para siempre en el fondo de los corazones.

Antes de proseguir el estudio del *Tratado teológico-político* y ver cómo encara Spinoza la articulación de los hechos religioso y político, y la posibilidad de las democracias modernas, querría volver en los dos capítulos siguientes, por una parte, a la manera asombrosa que tiene Spinoza de considerar a Cristo y, por la otra, a la relación muy ambivalente que mantiene la comunidad judía, desde hace trescientos cincuenta años, con Spinoza.

Me quedé muy asombrado al leer los escritos de Spinoza, y sobre todo el *Tratado teológico-político*, por el puesto singular que tiene Cristo en él. Y digo Cristo y no Jesús, ya que es casi siempre mediante ese título mesiánico (que significa «ungido», es decir, «bendito» por Dios) como lo designa Spinoza, siguiendo en ello a los autores del Nuevo Testamento. Recordémoslo: Spinoza no contempló jamás la posibilidad de convertirse al cristianismo, aunque perdiera con ello su tranquilidad y probablemente al gran amor de su juventud. Afirmó en numerosas ocasiones que «no comprendía nada» del

dogma cristiano de la Santísima Trinidad y que no tenía necesidad alguna de seguir ritos religiosos, fueran los que fuesen. Su religiosidad era una espiritualidad muy personal, que se construía mediante la sola fuerza de su razón. Veremos que reviste aspectos que limitan con una cierta forma de mística natural inmanente, pero jamás podrá afirmarse que Spinoza fue un hombre religioso. Fue siempre, con peligro de su vida, un hombre libre de toda creencia y pertenencia religiosas, algo que le valdría la incomprensión y la persecución de las autoridades tanto judías como cristianas. Insisto en este punto porque sería un error leer lo que dice Spinoza sobre Cristo como una duplicidad o una estrategia (tal como han afirmado algunos comentaristas), destinada a atraerse la buena voluntad de los cristianos. No solamente no le importaba nada todo eso, sino que de hecho era contrario a su espíritu libre e independiente, incapaz de someterse a la menor concesión acerca de aquello que él creía que era la verdad. Esto destaca con fuerza en su correspondencia: persiste e insiste en determinados aspectos de su pensamiento, a riesgo de herir a sus mejores amigos y más fieles apoyos, sobre todo en las cuestiones religiosas. Como mucho, su prudencia le incitó a renunciar a publicar un texto para evitar que se desencadenasen ciertas pasiones, o bien a firmarlo bajo un nombre falso. Pero jamás a disfrazar su pensamiento.

Por tanto, ¿qué concepción tiene Spinoza de Cristo? Ya hemos visto en el capítulo precedente que, según él, los profetas reciben la palabra divina por medio de su imaginación. Las profecías, en consecuencia, están condicionadas necesariamente por la sensibilidad, las opiniones, los prejuicios personales y culturales de los profetas, y no deben leerse de forma literal. Sin embargo, Spinoza afirma, de manera bastante asombrosa, que Cristo constituye una excepción a esa regla: «Cristo tuvo la revelación de los designios divinos concernientes a la salud de los hombres no por intermedio de palabras ni de visiones, sino inmediatamente […] Se puede llamar por tanto a la voz de Cristo la voz de Dios, como la que oía antaño Moisés. En ese mismo sentido podemos decir también que la Sabiduría de Dios, es decir, una Sabiduría sobrehumana, se ha encarnado en Cristo, y que Cristo se convierte en vía de

salvación […] Cristo se ha comunicado con Dios de espíritu a espíritu. En conclusión, declararemos que, con la excepción de Cristo, nadie ha recibido jamás una revelación de Dios sin el auxilio de la imaginación, es decir, de palabras o imágenes visuales».[1] Spinoza, que se sabía de memoria el Antiguo y el Nuevo Testamento, extrajo esta conclusión del estudio minucioso de los textos de los Evangelios. Lo que llama la atención, en efecto, en el discurso de Cristo es que ese hombre sencillo, que no ha recibido una educación exhaustiva, no pronuncia más que palabras verdaderas, profundas y universales. En la *Ética* sugiere que Cristo equivale al hombre libre de verdad, que solo tiene ideas adecuadas.[2]

En el fondo, Cristo encarna al modelo del sabio cuyo espíritu se ve libre de todas las falsedades y cuyos afectos están perfectamente regulados por la razón. En eso se le puede considerar no la «encarnación de Dios», sino «la emanación de la sabiduría divina», como Spinoza le explica en una carta a Henry Oldenburg: «No es necesario en absoluto, para la salvación, conocer a Cristo según la carne, pero no ocurre lo mismo con el Hijo eterno de Dios, es decir, la sabiduría eterna de Dios, que se manifiesta en todas las cosas, sobre todo en el espíritu humano, y más particularmente en Jesucristo».[3] Al preocuparse su corresponsal por saber si Spinoza creía en la encarnación de Dios en el hombre Jesús, responde que esa idea le parece también «tan absurda como decir que el círculo ha tomado la forma de un cuadrado». De la misma manera que el hombre Jesús se convirtió en Cristo en la medida en que recibió y vivió en plenitud la sabiduría divina, se puede decir que todo ser humano posee «el espíritu de Cristo»,[4] si recibe y vive la sabiduría divina, es decir, si comprende y pone en práctica las leyes divinas universales. A este respecto, Cristo transmitió «verdades eternas y, con ello, las liberó de la servidumbre de la ley y, sin embargo, las confirmó e inscribió para siempre en el fondo de los corazones».[5]

Me sentí muy impresionado al leer esas frases, porque expresan una de mis convicciones más profundas, que desarrollé en un libro titulado *El Cristo filósofo*.[6] Allí sostenía, de hecho, que la parte esencial del mensaje de Jesús

consistía en unos principios éticos universales, los cuales habían impregnado tan poderosamente los corazones y los espíritus (a pesar de la subversión del mensaje evangélico por las autoridades religiosas, que lo encerraron en un cuadro dogmático y normativo) que resurgirían dieciocho siglos más tarde de manera laica y contra las Iglesias, a través de la moral universal de los derechos del hombre. Como especifica Spinoza de una manera soberbia, Cristo «inscribió la ley divina para siempre en el fondo de los corazones», empezando por el mandamiento del amor al prójimo. Pienso igualmente que Cristo no vino a fundar una nueva religión con nuevas reglas, nuevos dogmas y un nuevo clero, sino a transmitir a la humanidad entera unas «verdades eternas».[7] En eso se encarna perfectamente la sabiduría divina, ya que es, en el sentido específico del dogma cristiano, la encarnación de Dios. Aunque, y volveré a ello al final del capítulo siguiente, pienso que Spinoza ignoró en exceso la dimensión mística de Jesús, que estaba en una comunión de amor intensa con aquel a quien llamaba *abba* («padre»).

Sus contemporáneos no se equivocaban y la gran admiración de Spinoza por Cristo no le ahorraría violentos ataques por parte de algunos cristianos que le reprochaban que minaba el fundamento mismo de su fe: el misterio de la encarnación y la redención. Para darse cuenta de esto basta con leer la carta que le dirigió en 1675 Albert Burgh, hijo del ministro de Finanzas de la República de Holanda y amigo del filósofo. Después de haber sido su discípulo, el joven acababa de convertirse al catolicismo en Italia. Deploraba que su antiguo maestro se hubiese visto apartado de la verdad por un poder demoníaco: «Del mismo modo que admiraba antaño la sutileza y la profundidad de vuestro espíritu, os compadezco hoy en día y deploro lo que me parece una desgracia: un hombre ha recibido de Dios los dones más bellos del espíritu, ama apasionadamente la virtud y el Maligno, en su soberbia malhechora, consigue pese a todo engañarlo y perderlo. ¿Qué es toda vuestra filosofía? Una ilusión pura, una quimera […] ¿En qué hechos se basa esa detestable arrogancia, temeraria e insensata? ¿Por qué negáis que Cristo, hijo de Dios vivo, y Verbo de la Sabiduría eterna del Padre, se haya encarnado y haya sufrido sobre la cruz para la salvación de los hombres? Porque esto no responde a vuestros principios […] Arrepentíos, filósofo, reconoced vuestra

sabia insensatez y vuestra insensata sabiduría. Expulsad el orgullo, volveos humilde y os curaréis. Adorad a Cristo en la muy Santa Trinidad, con el fin de que se compadezca de vos y de vuestra miseria».[8] Esa larga carta no ahorra injuria alguna al filósofo: «vuestra bajeza es más miserable que la de los animales», «miserable ser vil», «pasto de los gusanos», etc., y dice mucho del odio que inspiraba Spinoza a «los fervientes católicos». Pero lo más extraordinario es que Spinoza se tomara la molestia de responder a su corresponsal, y con términos muy mesurados y corteses. Despreciando todo espíritu polémico, pero no sin una sutil ironía, busca, ciertamente en vano, hacer comprender a su antiguo discípulo, que no cesaba de recordarle que fuera de la Iglesia católica no había salvación alguna, que «la santidad de la vida no pertenece en propiedad a la Iglesia católica: es común a todos los hombres. Y ya que es mediante el amor como conocemos (usando las palabras del apóstol Juan, Epístola I, 4, 13), como moramos en Dios y como Dios mora en nosotros, todo lo que distingue a la Iglesia católica de las otras es perfectamente superfluo y solo se basa en la superstición. La señal única y más certera de la fe católica y la posesión verdadera del Espíritu Santo es pues, como ya he dicho con las palabras de Juan, la justicia y la caridad: allí donde se encuentran, Cristo está presente de verdad; allí donde faltan, también está ausente Cristo». ¡Bella lección la que Spinoza da a nuestro joven converso y demasiado celoso, cuyas frases seguramente estaban más impregnadas de odio que de caridad!

Aparte de las numerosas frases de Spinoza sobre Cristo, de cuyo contenido acabo de resumir lo esencial, podrían subrayarse también los paralelismos entre el mensaje de los Evangelios y el pensamiento spinozista. Ya he mencionado en el prólogo de esta obra que las dos doctrinas insisten en la importancia de no juzgar. Volveré a este punto y a otros en los capítulos dedicados a la *Ética*.

6

¿Una traición al judaísmo?

> Dios ya no tiene, con respecto a los judíos, ninguna exigencia particular y les pide únicamente que observen la ley natural que obliga a todos los mortales.

Detengámonos unos instantes en la cuestión de la relación de Baruch Spinoza con el judaísmo, pero también de los judíos con el filósofo y su pensamiento a lo largo de los siglos. Como ya hemos visto, Spinoza aportó una mirada crítica sobre el judaísmo. Se ha dicho que pudo ajustar las cuentas con su religión y su comunidad de origen, de la cual quedó excluido de forma violenta. Sería invertir causas y efectos, nos diría Spinoza. Más bien sufrió ese destierro precisamente porque había desarrollado una visión extremadamente crítica de la religión judía.

Es posible que después sintiese tristeza o una amargura pasajeras, pero no resentimiento ni odio duraderos, pasiones tristes que Spinoza analizó y denunció suficientemente en sus escritos para que se pueda imaginar que él mismo cayera en su poder. Sería muy erróneo, por cierto, pensar que por una especie de odio a sí mismo y a sus orígenes hubiera reservado sus dardos al judaísmo: Spinoza critica con la misma fuerza todas las religiones, dado que

activan las pasiones tristes de los individuos, sobre todo el miedo, para poder oprimirlos mejor, se apartan de la única vocación que deberían tener (es decir, favorecer el desarrollo de la justicia y de la caridad mediante el sesgo de la fe) y, en cambio, difunden el odio al otro y la intolerancia, mientras que los creyentes dan prueba de la hipocresía o se creen superiores a los demás. Spinoza denuncia todo lo anterior con intensidad en todas las religiones. Aquí vemos, por ejemplo, lo que escribe a propósito de los cristianos: «Cuántas veces no habré observado con asombro a hombres que se vanaglorian de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia, la lealtad en todas las circunstancias, combatirse con la malevolencia más increíble y demostrarse cotidianamente el odio más vivo».[1] Cada vez que evoca el islam es para hacer una virulenta crítica de la confusión de los poderes temporal y espiritual que sufre la religión musulmana. Así, en su carta al joven católico Albert Burgh, comentada ya en el capítulo precedente, escribe: «Reconozco las ventajas del orden político que instaura la Iglesia católica y que vos tanto alabáis; no conocería ninguno más apto para engañar a la gente y dominar las almas si no existiera la Iglesia musulmana, que, desde ese punto de vista, supera de lejos a todas las demás».[2] Se podría argumentar, desde luego, que Spinoza critica sobre todo actitudes de los creyentes o de las autoridades religiosas cristianas y musulmanas, mientras que mina los mismísimos cimientos de la religión judía al afirmar que la elección es imposible, que la observancia de la Ley es inútil y que «Dios no muestra hacia los judíos exigencia particular alguna, y les pide únicamente que observen la ley natural que obliga a todos los mortales».[3] Para un judío religioso o incluso simplemente apegado a las tradiciones, esas frases son imposibles de aceptar y se parecen demasiado a lo que piensan los autores cristianos del Nuevo Testamento.

Todo esto no escapó al gran filósofo y talmudista Emmanuel Levinas, a quien conocí bastante bien al final de su vida, ya que fue profesor mío en la universidad y colaboré con él en un libro. En un texto acusador, Levinas quiere explicar en qué consiste la grave responsabilidad de Spinoza en el desarrollo del pensamiento antijudío. Aquí tenemos un largo extracto: «Existe una traición de Spinoza. En la historia de las ideas subordinó la verdad del

judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento. Este, ciertamente, se supera por el amor intelectual a Dios, pero el ser occidental comporta esta experiencia cristiana, aunque solo sea como etapa. A partir de ahí salta a la vista el papel nefasto que desempeñó Spinoza en la descomposición de la *intelligentsia* judía, aunque para sus representantes, como para él mismo, el cristianismo no sea más que una verdad penúltima, aunque la adoración de Dios en espíritu y en verdad deba superar todavía el cristianismo. El reconocimiento de los Evangelios como una etapa inevitable en el camino de la verdad importa más en nuestros días que la profesión misma del credo. El judaísmo prefiguró a Jesús: por ahí fue por donde el spinozismo hizo desarrollar en el judaísmo irreligioso un movimiento al cual el religioso se había opuesto durante diecisiete siglos […] Gracias al racionalismo sostenido por Spinoza, el cristianismo triunfa subrepticiamente».[4]

Levinas saca probablemente su «antispinozismo» de uno de sus principales maestros: el rabino Jacob Gordin (1896-1947), que detestaba a Spinoza y veía en él a uno de los responsables del antisemitismo moderno. Es cierto que Spinoza no se contenta con socavar los cimientos mismos de la religión judía, sino que también tiene frases muy duras hacia «los hebreos» o «los judíos», de manera indistinta, que pudieron influir finalmente en la propaganda antisemita, muy violenta en las sociedades europeas hasta el advenimiento del nazismo, que constituyó su punto culminante. Así, critica la arrogancia de los «hebreos, que, vanagloriándose de estar por encima de los demás seres humanos, desprecian al resto de los pueblos». O bien, en otro lugar, responde a una objeción que querría ver, en la larga existencia del pueblo judío, y a pesar de tantas pruebas, una señal de la permanencia de su elección al afirmar que una existencia tan larga no tiene nada de sorprendente, aunque no tengan ya Estado, «porque los judíos han vivido separados de todas las naciones hasta atraer hacia sí el odio universal, y no solo por la observancia de ritos exteriores opuestos a los de otras naciones, sino por la señal de la circuncisión, a la cual siguen unidos religiosamente». Por lo tanto, según Spinoza, sus particularidades y su negativa a asimilarse son las que suscitan el antijudaísmo, y añade incluso: «El odio de las naciones es lo más adecuado para asegurar la conservación de los judíos; eso es lo que ha demostrado la

experiencia». O dicho de otra manera: las persecuciones no han hecho más que reforzar el sentimiento identitario judío. De ahí a decir, cosa que no hace Spinoza, que los judíos son al final los responsables de todos sus males, no hay más que un paso que no dejarán de franquear algunos antisemitas modernos.

De hecho, y este es el motivo último por el cual suscita tantas controversias entre los medios religiosos e intelectuales judíos, Spinoza hizo poco caso como individuo a la identidad hebrea. Nació judío, pero se sentía ciudadano del mundo por la razón y ciudadano de las Provincias Unidas por su identidad social. Era partidario de la asimilación de los judíos en las sociedades donde vivían, probablemente también convencido de que esta favorecería su emancipación, es decir, su reconocimiento como ciudadanos completos en las diversas sociedades europeas. Esta idea influyó un siglo más tarde en los fundadores de la *Haskala*, la Ilustración judía, sobre todo en Moses Mendelssohn (1729-1786), admirador del pensamiento de Spinoza que preconizaba, a su vez, un universalismo de la razón, insistiendo en la necesidad de que el Estado no prohíba ningún culto, empezando por el judaísmo, mientras siga limitado a la esfera privada. A principios del siglo XIX, Spinoza encontró de nuevo adeptos en el seno del judaísmo a través de los partidarios alemanes de una «ciencia del judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*), que aseguraban proseguir la vía abierta por el filósofo en su lectura histórica y crítica de la Biblia y emancipar al judaísmo de la estricta observancia de la Ley (*Halajá*). A finales del siglo XIX y a principios del XX, en pleno auge de un virulento antisemitismo, la obra de Spinoza conoció una nueva popularidad entre los sionistas, que aspiraban a la creación de un Estado judío que garantizase su seguridad. Estos, que proponían un Estado laico, veían en Spinoza al padre (judío) de una modernidad política laica, pero también eran sensibles a una frase de su *Tratado teológico-político*, en la cual sostenía que «si los principios mismos de su religión no ablandasen su corazón, yo creería sin reservas, conociendo la mutabilidad de las cosas humanas, que a la menor ocasión los judíos restablecerían su imperio, y que

Dios los volvería a elegir».[5] Así fue como David Ben Gurion, entonces primer ministro del joven Estado hebreo, propuso en 1953 convertir a Spinoza en un «padre fundador» del nuevo Estado judío. Los rabinos le respondieron con una negativa rotunda. También protestaron de manera violenta cuando en 1956, con ocasión del 300 aniversario del *herem* de Spinoza, envió al embajador de Israel a los Países Bajos a asistir a la ceremonia en el curso de la cual se levantó, en el cementerio donde fue enterrado, una estela conmemorativa, financiada por los donativos de judíos israelíes, sobre la cual se inscribió en hebreo AMCHA, es decir, «Tu pueblo». Ben Gurion, a quien se le había pedido que hiciera levantar el *herem* para esa ocasión, se negó a llevar a cabo las gestiones, no solo porque sabía que era una batalla perdida de antemano, sino porque consideraba que el *herem* era «nulo y no válido». «En Tel Aviv hay una calle que lleva su nombre —escribía— y no hay ni una sola persona en este país dotada de razón que considere que su exclusión sigue en vigor.»[6]

Sin embargo, en 2012 el gran rabino de Ámsterdam recibió la solicitud de numerosas personalidades judías para que levantase el *herem* y reintegrase a Spinoza en la comunidad. Este creó una comisión para estudiar «el caso Spinoza» (en la cual, además de religiosos, participaron filósofos e historiadores, como Steven Nadler) que llegó a la conclusión en julio de 2013 de que era imposible levantar el edicto, no solo porque los motivos que lo habían provocado seguían intactos, sino sobre todo porque Spinoza no había expresado jamás el menor arrepentimiento ni el menor deseo de reincorporarse a la comunidad judía.

Desearía concluir este capítulo con una observación personal más general sobre la relación de Spinoza con la religión. Es cierto que socava los cimientos de la religión judía, pero también hace lo mismo con el fundamento dogmático de la fe cristiana, al convertir a Jesús en la emanación de la sabiduría divina, y por tanto el modelo del sabio por excelencia, y no el Hijo único de Dios encarnado y resucitado de entre los muertos (Spinoza lee el relato de la resurrección de manera espiritual, y no literal).[7] Como ya hemos

comentado, los cristianos le atacaron con violencia por ese mismo motivo. Aunque conceda a Cristo un estatus excepcional y se sienta más cercano al Nuevo Testamento que al Antiguo, propone sobrepasar todas las religiones mediante la sabiduría filosófica, que conduce, como veremos a propósito de la *Ética*, a «un amor intelectual» a Dios, fuente de la verdadera beatitud. Considera que las religiones solo son útiles para la salvación de aquellos que no pueden acceder a la comprensión de los decretos eternos de Dios y a la contemplación divina, pero que siguen necesitando obedecer a la ley divina a través de los mandamientos religiosos. En resumen, la religión, como dirían dos siglos después Auguste Comte y Ludwig Feuerbach, corresponde a un estadio infantil de la humanidad. Su deseo más caro es que las luces de la razón permitan a los humanos descubrir a Dios y sus leyes sin el apoyo de la ley religiosa y de todos los dogmas que la acompañan, que considera como representaciones pueriles, fuente de todos los abusos de poder posibles por parte de las instituciones religiosas que los promulgan y que son sus guardianes.

Desde mi punto de vista, lo que Spinoza quizá no tuvo en cuenta en la religión es, por una parte, la dimensión del corazón, que puede conducir a las experiencias místicas más elevadas, y por otra, su dimensión identitaria, que se basa en un sentimiento de pertenencia de naturaleza más afectiva que racional. El filósofo francés Henri Bergson (que también era de origen judío) fue un ferviente admirador de Spinoza y, aunque no compartía todas sus tesis, no dudó en escribir: «Cuando se es filósofo se tienen dos filosofías: la propia y la de Spinoza». Ahora bien, el análisis que hace Bergson de la religión me parece más completo que el de Spinoza. En su última obra, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, distingue en efecto una religión «cerrada» o «estática», que corresponde a la criticada por Spinoza, cuya función dogmática y normativa se propone asegurar la cohesión social. Pero también se interesa por otra cara de la religión «abierta» y «dinámica», esta vez a través de la experiencia mística. Muestra, en efecto, que no se puede reducir la experiencia religiosa a la superstición (que se basa en el temor) y la observancia dócil de la ley. Existe también, aunque sea más rara, una experiencia de algunos creyentes cimentada sobre el amor y que puede conducirlos a cumbres de

humanidad. Toma como ejemplo en este caso a los grandes místicos cristianos e hindúes (pero también podría decirse lo mismo de los espirituales de todas las religiones) y demuestra que su misticismo, basado en la fe y el amor de Dios, los conduce a una verdadera libertad interior, una práctica ejemplar de la justicia y la caridad y un formidable impulso creador. Todos ellos son frutos de la sabiduría última descritos por Spinoza, pero se obtienen aquí no mediante el raciocinio, sino a través de una fe amante y ferviente. Y Bergson no ve en Cristo tanto el modelo del sabio como el del místico, aquel cuyo corazón arde por el amor divino, aunque su inteligencia sea también muy viva.

Añadiré que sin duda Spinoza ha subestimado el precioso papel que representa la religión en la creación de «comunidades humanas», según la feliz fórmula de mi amigo Régis Debray. Aparte de una cohesión social puramente racional a la que aspira Spinoza, la religión une a los individuos en un fervor emocional, que crea también un vínculo de afecto entre individuos y no solamente basado en la razón. Volviendo al judaísmo, para muchos hebreos, ser judío no significa tanto creer en Dios y practicar la vía de salvación de la Torá como observar las tradiciones familiares y comunitarias, con el fin de integrar una dimensión identitaria colectiva en la vida cotidiana a través de ritos y símbolos. Y ese sentimiento de pertenencia tiene más que ver con los afectos que con la mera razón.

7

El precursor de la Ilustración

> El objetivo de la organización en sociedad es la libertad.

Recordemos el contexto en el cual escribe Spinoza el *Tratado teológico-político*: una república de tipo aristocrático muy frágil; por una parte, debido al intervencionismo religioso de la pujante comunidad calvinista, y por otra a causa de la casa de Orange, que aspira a través del joven y ambicioso Guillermo III a dirigir de manera exclusiva la política militar y exterior de las Provincias Unidas. Cercano al gran pensionario De Witt, una especie de coordinador general del gobierno de las siete provincias y partidario de una política liberal y tolerante, Spinoza quería aportarle un apoyo intelectual a través de una reflexión profunda sobre el mejor de los Estados posibles, cuyo objetivo confeso era probar de manera racional que este es el que respeta por entero la libertad de pensamiento de los individuos. Frente a la intrusión permanente de lo religioso en la política, había que comenzar por intentar demostrar, a partir de las propias Escrituras, que la teología y la filosofía son dos dominios distintos que no entran en conflicto porque siguen lógicas diferentes, y que la religión no debe oponerse en nada a la libertad de filosofar. Al hacer esto, aprovechaba para poner a punto un método

interpretativo de la Biblia, basado en la razón crítica y cuya utilidad sobrepasaba grandemente el marco de la relación entre la teología y la filosofía, o entre la religión y la política. Volviendo a centrar su objetivo en la política, trataba de demostrar que la mejor organización pública es la que deja a cada individuo la libertad de creencia, pensamiento y expresión. Su demostración constituye una luminosa explicación filosófica de la organización política, que sigue siendo útil todavía en nuestros días para todo ciudadano que haya olvidado sus fundamentos. Estas son las líneas más importantes.[1]

Importa ante todo distinguir en el ser humano el estado de naturaleza del estado de sociedad. Por el derecho soberano de su naturaleza, cada individuo hace lo que le parece que es bueno para él. Viviendo según la ley natural, que se propone el aumento de su poder y la consecución de sus deseos, obra primeramente en función de sus propios intereses y no se preocupa por el bien de los demás. En el estado de naturaleza no hay ni bien ni mal, ni justo ni injusto, los hombres buscan tan solo conservar lo que aman y destruir lo que odian. Si los hombres vivieran bajo la influencia de la mejor parte de ellos mismos, la razón, no causarían jamás perjuicios a otros. Pero como viven más bien bajo la influencia de sus pasiones (emociones, envidia, celos, necesidad de dominio, etc.), los seres humanos se destrozan entre sí. Perciben, por tanto, la necesidad de entenderse, no solo para evitar perjudicarse los unos a los otros, sino también para ayudarse entre sí en un mundo en el que acechan toda clase de peligros. La búsqueda de la seguridad y de la mejor existencia posible conduce a los hombres a decidir vivir en sociedad y promulgar unas reglas vitales sin las cuales, teniendo en cuenta sus pasiones, ninguna vida común sería perenne.

Este paso del estado de naturaleza al estado de sociedad implica que los individuos transfieren su propio poder al poder colectivo al que se agregan. Así, «el derecho, del cual cada individuo disfrutaría naturalmente sobre todo lo que le rodea, se vuelve colectivo. Ya no está determinado por la fuerza y la codicia de cada uno, sino por el poder y la voluntad conjunta de todos».[2] En

virtud de ese «pacto» social, los hombres se profesan mutuamente asistencia y deciden no hacer a los demás lo que no desean que se les haga a ellos. Renuncian, voluntariamente o por temor al castigo, a su derecho de naturaleza con el fin de vivir en seguridad siguiendo unas normas colectivas. Esa transmisión del poder y la soberanía individuales al poder y la soberanía colectivas constituye pues el fundamento de todo pacto social.

En su *Tratado político*, antes de contemplar los distintos regímenes políticos posibles, Spinoza recapitula lo esencial de lo que se convertirá, con algunos matices, en los grandes temas de la política moderna: «La instauración de un régimen político cualesquiera es el "estado de la sociedad". El cuerpo entero del Estado se llama *nación*, y los asuntos generales que dependen de la persona que ejerce la autoridad política, *comunidad pública*. Y en tanto que los hombres se benefician, en el seno de la nación, de todas las ventajas concedidas por el derecho positivo, les aplicamos el nombre de *ciudadanos*, y en tanto que están obligados a obedecer a las instituciones o leyes nacionales, el de *súbditos*. Finalmente, el estado de sociedad reviste tres formas, a saber: democrática, aristocrática y monárquica».[3]

Mientras que la historia humana había privilegiado siempre los regímenes monárquicos y la mayor parte de los filósofos que le precedieron, a partir de Platón, veían en diversas formas de aristocracia el régimen político más deseable, Spinoza afirma que la democracia constituye el mejor régimen posible. Ya que si todo régimen político se propone la seguridad de los individuos que lo componen y la paz, solo la democracia responde también a dos aspiraciones fundamentales de los individuos: la igualdad y la libertad. «Si lo he preferido a los otros regímenes es porque parece el más natural y el más susceptible de respetar la libertad natural de los individuos. En la democracia, en efecto, ningún individuo humano transfiere su derecho natural a otro individuo (en cuyo beneficio, a partir de entonces, aceptaría no ser consultado en más ocasiones), sino que lo transfiere a la totalidad de la sociedad de la que forma parte; los individuos siguen siendo así todos iguales, como antaño en el estado de la naturaleza.» Y como no se pueden reprimir de

manera indefinida las aspiraciones de los individuos a la igualdad y la libertad, contrariamente a las apariencias, el régimen más fuerte y duradero no es la monarquía, sino la democracia.

Precisemos que la argumentación de Spinoza en favor de la igualdad y la libertad política no se basa, en este estadio, en una visión moral. No defiende el régimen más liberal e igualitario porque sea «justo» o porque esté «bien». Se trata puramente de una razón pragmática: funcionará mejor, dada la naturaleza humana. Y además es indispensable que, para que un régimen dure, no se apoye tan solo en el temor: «La obediencia exterior no supone que exista una actividad espiritual interna. De suerte que el individuo más estrechamente sometido al poder de otro es aquel que se decide a ejecutar las órdenes del otro con el impulso más sincero; la Autoridad política más poderosa es aquella que reina incluso en los corazones de sus súbditos».[4]

La democracia no es necesariamente el régimen más virtuoso desde un punto de vista moral, pero es el más eficaz, el más capacitado para asegurar la cohesión de los ciudadanos. Es, por tanto, el más virtuoso desde un punto de vista político, ya que responde mejor a la finalidad profunda del político: asegurar de manera perenne la seguridad y la paz entre los hombres. Spinoza afirma claramente, por cierto, que hay cosas inmorales, como ciertas diversiones, la embriaguez, el libertinaje, etc., que vale más tolerar que prohibir, ya que el bien común se encontraría amenazado en caso contrario: «¡Querer regular la vida humana por completo mediante leyes es exasperar los defectos en lugar de corregirlos! Lo que no se puede prohibir hay que permitirlo necesariamente, aunque de ello surja a menudo algún daño».[5]

Esto es mucho más cierto aún de la libertad de creencia, de pensamiento y de palabra, que constituyen necesidades humanas fundamentales. Prohibirlas solo puede llevar a la revuelta, y más aún cuando las ideas y las palabras expresadas son ciertas. Contribuye pues al interés del Estado no reprimirlas: «Todo hombre goza de independencia plena en materia de pensamiento y de creencias; jamás, de buen grado, renunciará a ese derecho individual…». Por consiguiente, sería exponerse a un desastre seguro querer obligar a los miembros de un colectivo público (cuyas opiniones son diversas, incluso opuestas) a adaptar todas sus palabras a los decretos de la autoridad soberana.

Es necesario por tanto que el Estado, lejos de prohibir, garantice a los ciudadanos la libertad de creencia y de pensamiento. En cuanto a la libertad de expresión, Spinoza apela a determinados límites: «Sería también pernicioso concederla en todas las circunstancias».[6] No debe perjudicar a la paz social. Así, aunque es legítimo que todo el mundo pueda expresar públicamente sus opiniones, habrá que hacer «un llamamiento a los recursos del razonamiento» evitando toda forma de «artimaña, cólera, u odio»[7] que pueda perjudicar la concordia de los ciudadanos.

Spinoza vuelve así sobre la cuestión de la religión. Insiste en la necesaria separación de los poderes político y religioso: «Es muy desafortunado, tanto para la religión como para la comunidad política, conceder a las instituciones religiosas un derecho ejecutivo o gubernamental cualesquiera».[8] Descartando toda idea de teocracia, llega a afirmar incluso que «Dios no ejerce un reinado particular sobre los hombres más que por intermedio de las autoridades políticas».[9] Una frase sorprendente si olvidamos que asimila el gobierno divino a los decretos de la naturaleza y que las autoridades políticas no son para él más que expresiones naturales de la organización social. Las religiones deben tolerarse, pero también someterse a los poderes públicos: «Las prácticas fervientes y religiosas deberán ser acordes con el interés público»,[10] es decir, si algunas de sus expresiones son susceptibles de perjudicar al bien común, habrá que prohibirlas. «En resumen —concluye—, si nos colocamos en el punto de vista de la verdad o la seguridad del Estado, es decir, de las condiciones más favorables a la práctica de un culto ferviente, estamos obligados a concluir que el derecho divino o derecho por el que se rige el terreno sagrado depende, sin reservas, de la voluntad del Poder soberano […] Ya que es la voluntad del detentador de la autoridad política la que determina la armonía de todo fervor religioso sincero con el interés público.»[11]

Pacto social, democracia, laicidad, igualdad de todos los ciudadanos ante la

ley, libertad de creencia y de expresión: Spinoza es el padre de nuestra modernidad política. Un siglo antes que Voltaire y Kant, e incluso algunos decenios antes que Locke, que publica su notable *Carta sobre la tolerancia* en 1689, es el primer teórico de la separación de los poderes político y religioso y el primer pensador moderno de nuestras democracias liberales. Pero en lo que me parece más moderno que nosotros es en que percibió perfectamente, cuando todavía no existían siquiera, los límites de nuestras democracias: la falta de racionalidad de los individuos, que, al continuar siendo esclavos de sus pasiones, seguirán la ley más por miedo al castigo que por una adhesión profunda. Pero si la «obediencia exterior» es más fuerte que «la actividad espiritual interna», usando sus propias expresiones, nuestras democracias se arriesgan a debilitarse. Por eso recuerda la importancia crucial de la educación de los ciudadanos, la cual no debe limitarse a la adquisición de conocimientos generales, sino también a la enseñanza de la convivencia, la ciudadanía, el conocimiento de sí mismo y el desarrollo de la razón. Después de Montaigne, que abogaba por una educación que consiguiera cabezas «bien hechas» más que cabezas «bien llenas», Spinoza sabe que cuanto más capaces sean los individuos de adquirir un juicio seguro que les ayude a discernir lo que es bueno de verdad para ellos (lo que llama «la utilidad propia»), más útiles serán a los demás como ciudadanos responsables. Todo el pensamiento de Spinoza reposa, de hecho, en la idea de que será más fácil que un individuo se ponga de acuerdo con los demás si primero lo está consigo mismo. O dicho de otra manera: nuestras democracias serán sólidas, vigorosas y fervientes si los individuos que las componen son capaces de dominar sus pasiones tristes (el miedo, la cólera, el resentimiento, la envidia, etc.) y conducen su existencia siguiendo la razón. Aunque no se diga explícitamente, también se da a entender que los ciudadanos, movidos más por sus emociones que por su razón, podrán elegir a dictadores o demagogos. ¿Acaso no se escogió a Hitler de la manera más democrática del mundo, a causa del resentimiento del pueblo alemán tras la humillación del Tratado de Versalles? ¿Acaso Donald Trump no ha entrado en la Casa Blanca debido a la cólera y el miedo de una mayoría de norteamericanos?

Spinoza comprendió, tres siglos antes de Gandhi, que la verdadera

revolución es interior y que es transformándose uno mismo como se cambia el mundo. Ese es el motivo por el cual se pasó quince años escribiendo la *Ética*, su gran obra, un libro de conocimiento de las leyes del mundo y de los hombres, pero también una guía de transformación de nosotros mismos, con el fin de conducirnos hacia la sabiduría y la felicidad últimas.

II

El maestro de sabiduría

1

La *Ética*, una guía hacia la alegría perfecta

Todo lo que es precioso es tan difícil como raro.

El filósofo Gilles Deleuze puso muy de relieve los tres personajes que recorren toda la obra de Spinoza: el esclavo, el tirano y el sacerdote. El primero es un hombre sometido a sus pasiones tristes, el segundo es aquel que las necesita para cimentar su poder y el tercero se entristece por la condición humana.[1] Los tres comparten un resentimiento contra la vida y constituyen una especie de «trinidad moralista», como denunciará Nietzsche. Después de haber desenmascarado al tirano y al sacerdote en su *Tratado teológico-político*, a Spinoza le queda el esclavo, el hombre que se cree libre cuando en realidad está sometido al poder de su imaginación, de sus deseos, de sus pulsiones y de sus emociones. Todo el recorrido de la *Ética*, por lo tanto, es un camino desde la servidumbre hacia la libertad, de la tristeza hacia la alegría.

Baruch empezó a escribir ese texto hacia 1660-1661, cuando acababa de

instalarse en Rijnsburg. Lo llamó *Mi filosofía* y llevó su redacción en paralelo a la escritura de otras tres obras más puntuales (el *Tratado breve*, los *Principios de la filosofía de Descartes* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*). La composición de su obra maestra se vio de nuevo retrasada, aunque, desde luego, jamás interrumpida, cuando se dedicó a la redacción del *Tratado teológico-político* de 1665 a 1670. Se consagró a continuación plenamente a la *Ética*, que finalizó en 1675, justo dos años antes de morir. El contexto en el cual terminó su obra mayor fue especialmente difícil para él. En 1669, justo antes de la publicación del *Tratado*, quedó muy afectado por la muerte de su amigo y discípulo Adriaan Koebargh, juzgado por haber publicado una violenta crítica contra la religión cristiana. Denunciado por su editor, fue condenado a diez años de cárcel y murió poco después en los calabozos de Ámsterdam. Ciertamente, esa fue una de las razones que incitaron a Spinoza y su editor a publicar el *Tratado teológico-político* sin nombre de autor, bajo una falsa edición alemana, y a negarse a que se tradujera del latín al neerlandés. Las autoridades públicas y religiosas (católicas, judías y calvinistas) prohibieron rápidamente la obra, tan revolucionarias son sus tesis. Sin embargo, con el apoyo tácito del gran pensionario, el libro se vendió de contrabando, y pronto toda la Europa erudita empezó a comentarlo. Ese éxito solo fue relativo para Spinoza, que tenía la esperanza de convencer a los teólogos. Como podía esperarse, lo que ocurrió fue exactamente lo contrario: el libro recibió violentos ataques por parte de los cristianos, tanto católicos como protestantes. Su biógrafo Colerus, horrorizado por las tesis spinozistas, se hizo eco de numerosos escritos virulentos, entre ellos el de un célebre teólogo de la época, que resumía bien la impresión que debió de producir la obra en el espíritu de numerosos cristianos: «El diablo ha seducido a un gran número de hombres, que parecen estar a su servicio y se dedican únicamente a derribar todo lo que hay de más sagrado en el mundo. Sin embargo, no hay lugar a dudas de que, entre ellos, ninguno haya trabajado para arruinar todo derecho humano y divino con más eficacia que ese impostor que no ha tenido otro objetivo que destruir el Estado y la religión».[2] Spinoza no esperaba probablemente un rechazo tan violento, pero la verdad es que viejos amigos o discípulos condenaron también sus tesis, como Willem Van Blijenbergh, con

quien había mantenido en el pasado una importante correspondencia y que escribía a propósito del *Tratado*: «Es un libro lleno de descubrimientos curiosos, pero abominables, cuya ciencia e investigaciones no pueden haber sido extraídas más que del infierno».[3] Aunque el libro fuera anónimo, nadie dudaba de la identidad de su signatario. Del mismo modo, los pastores de la pequeña villa de Voorburg emprendieron una campaña contra él y acusaron a su casero de albergar a un hereje. Aunque su amistad con el gran pensionario seguía protegiéndole, Spinoza tuvo que mudarse y decidió trasladarse a La Haya. Se instaló primero en casa de una viuda, y después, al encontrar la renta que abonaba demasiado elevada, buscó una pequeña habitación que alquiló a un pintor luterano y su mujer, los Van der Spyck, padres de siete hijos. Junto a ellos pasó los siete últimos años de su vida.

El contexto político era turbulento: en 1672, Luis XIV invadió los Países Bajos. Johan de Witt fue acusado de haber llevado una política exterior azarosa, que había acabado por entregar la república a Francia. El gran pensionario estuvo a punto de ser asesinado en junio y después, la noche del 20 de agosto, cuando iba a buscar a su celda a su hermano Cornelis, injustamente encarcelado, una multitud incontrolada forzó las puertas de la prisión y erigió una horca para colgar a los dos hermanos. Fueron linchados y golpeados con tal violencia que murieron incluso antes de ahorcarlos; colgados por los pies, sus cadáveres acabaron despedazados. El célebre filósofo Leibniz, que visitó a Spinoza algunos años más tarde, proporcionó este testimonio: «Me dijo que, la noche de la masacre de los señores De Witt, quería salir a la calle para pegar en algún sitio, junto al lugar de los hechos, un papel donde había escrito: *Ultimi barbarorum* [Los últimos bárbaros]. Pero su casero cerró la puerta de la casa para impedirle salir, porque se exponía a que lo despedazaran».[4] Dos años más tarde, Baruch conoció también la noticia de la muerte de su antiguo maestro, Franciscus Van den Enden, colgado en la Bastilla por haber participado en un complot contra el rey de Francia.

A pesar de las críticas y de que su situación se hubiera vuelto muy precaria en las Provincias Unidas después de la toma del poder por parte de Guillermo de Orange, que instauró una monarquía a la que solo le faltaba el nombre, sus ideas se expandieron por Europa y fascinaron y repelieron por un igual. Por

ejemplo, en 1673 se le propuso ocupar una cátedra de filosofía en la prestigiosa Universidad de Heidelberg en Alemania, una oferta que sin embargo contaba con una cláusula particular: «Tendréis la mayor libertad de filosofar, de la cual el príncipe cree que no abusaréis para turbar la religión oficialmente establecida». Spinoza rechazó la oferta. Como subraya Deleuze: «Spinoza formaba parte de esos "pensadores privados" que invierten los valores y hacen filosofía a golpe de martillo, y no de los "profesores públicos", aquellos que, siguiendo el elogio de Leibniz, no tocan los sentimientos establecidos, el orden de la Moral y de la Policía».[5]

Ese mismo año, invitaron a Spinoza a conocer al príncipe de Condé, libertino, letrado, apoyo de artistas y librepensadores, pero también general de los ejércitos de ocupación de Luis XIV. El filósofo aceptó y salió de La Haya, atravesando el país hasta llegar al cuartel general francés, que tenía su base en Utrecht. Parecía claro que el príncipe quería proponer a Baruch que se estableciera en Francia bajo su protección financiera y política; es muy probable que el filósofo hubiese rechazado la propuesta, sabiendo perfectamente que ningún mecenas ni tutela podría conseguir que su obra se tolerase en un país tan católico como la Francia del Rey Sol. Según la mayor parte de los testigos y lo que dijo el mismo Spinoza, el encuentro no tuvo lugar, sin embargo, ya que el príncipe había tenido que ausentarse.

Algunos años después de la publicación del *Tratado*, Bossuet, el famoso confesor de Luis XIV, se inspiró en él para comentar, en un sermón, las contradicciones presentes en las Escrituras. Ciertamente lo hizo para minimizarlas, pero el gusanillo de la crítica histórica de las Escrituras ya estaba en la fruta. Las ideas verdaderas siempre acaban por imponerse.

En ese contexto político y polémico, muy tormentoso, Baruch reemprendió y acabó la redacción de la *Ética* (dedicaré los capítulos siguientes a la exposición de sus grandes temas). Desde el inicio optó por una redacción particular, según un modo geométrico (con definiciones de los axiomas, las proposiciones, las demostraciones, etc.) que convierte la lectura en particularmente árida. Leo Strauss expuso la hipótesis de que el filósofo eligió

semejante modo de exposición de su pensamiento para hacerlo más oscuro y escapar así a la persecución. Es poco probable: el mismo Spinoza explica los motivos de esa elección en una carta a Henry Oldenburg fechada en 1661: «Para hacer mis demostraciones claras y breves, no he podido encontrar nada mejor que someterlas a vuestro examen bajo la forma empleada por los geómetras».[6] Siguiendo a Descartes, Spinoza está convencido de que la estructura del mundo es matemática, y que la exposición de un problema y de su solución será mucho más perfecta cuanto más adopte la forma de un razonamiento expuesto de manera geométrica. Así es como se titula la obra, precisamente: *La ética demostrada según el método geométrico*. Spinoza empieza así toda gran sección con una o varias definiciones, completadas según los casos por explicaciones y axiomas; después prosigue mediante una serie de proposiciones, y a cada una le sucede siempre una demostración y finalmente un corolario o un escolio, es decir, un comentario redactado de manera más clásica. Este método, bastante fastidioso para el lector, tiene la ventaja para Spinoza de distinguir diversos niveles de lectura. La definición explica las palabras elegidas y da el sentido. El axioma expresa una noción común a la razón, es decir, una verdad primera, indemostrable («estamos todos de acuerdo en decir que…»). La proposición afirma una tesis. La demostración se prueba mediante el razonamiento, apoyándose eventualmente en las definiciones y los axiomas. El escolio la complementa de manera más libre.

A través de esta catedral de palabras, la ambición de Spinoza es proponer una ética, es decir, un camino que conduzca a una vida buena y feliz, basada en una metafísica, es decir, una concepción de Dios y del mundo. Por ese motivo su obra se abre mediante una primera parte enteramente dedicada a Dios, al que define como la Sustancia única de todo lo que existe, y acaba con una parte dedicada a la beatitud, es decir, la felicidad última. Entre las dos, Spinoza intenta redefinir el cuerpo y el espíritu, demostrando que no son dos realidades separadas (segunda parte); después propone un minucioso análisis de nuestros sentimientos y emociones… que no habría que combatir a la manera de los moralistas, sino reorientar con la ayuda del deseo y de la razón (tercera parte); por fin se entrega a una explicación de la servidumbre del

hombre, sometido a sus afectos y no a la razón (cuarta parte). El hilo conductor de ese camino es la alegría, y veremos muy pronto por qué.

En su *Diccionario histórico y crítico*, Pierre Bayle afirma que la forma de exposición de este libro es tan difícil que incluso sus escasos discípulos acabaron desalentados por las «abstracciones impenetrables que en él se encuentran». Spinoza es consciente, es muy consciente de que el camino que propone es exigente, porque concluye la *Ética* con estas palabras: «Todo lo que es precioso es tan difícil como raro». Mi ambición no es comentar la *Ética* línea a línea, y aclarar todas las nociones.[7] Consiste más bien, siguiendo el plan de la obra en cinco grandes partes, en aclarar las nociones clave y mostrar, tomando proposiciones que me parecen particularmente luminosas, qué lecciones de vida se pueden extraer de ellas. En efecto, esta obra compleja y desbordante está llena de ingenio, de perlas preciosas del pensamiento que pueden tener un impacto decisivo sobre nuestra existencia.

2

El Dios de Spinoza

Todo lo que es es en Dios.

La palabra «Dios» atraviesa toda la obra de Spinoza. Pero ¿qué entiende él por *Dios*? La lectura del *Tratado teológico-político* nos ha mostrado que su concepción de Dios estaba muy alejada de la de las religiones monoteístas, que consideran a Dios como un ser supremo, preexistente en el mundo que él ha creado por su voluntad. Ese Dios creador, provisto de voluntad, inteligencia y deseos, eligió a continuación a un pueblo, el hebreo, para revelarse a él; después, según los cristianos, se encarnó en la persona de Jesucristo para salvar a la humanidad. Los musulmanes piensan, por su parte, que ese mismo Dios creador eligió al profeta Mahoma para concluir la profecía. La Biblia y el Corán atribuyen a Dios una serie de cualidades: es omnisciente, todopoderoso, misericordioso, etc., y le otorgan unos rostros parecidos a las figuras humanas: es Señor, Padre, Juez, etc. Él estableció el bien y el mal, puede atender las oraciones de los hombres, los castiga o los recompensa y los obliga a rendirle culto. Según esa visión, Dios es a la vez exterior e interior al mundo, a la vez trascendente e inmanente. Como vamos a ver, el Dios de Spinoza es muy distinto: no ha creado el mundo (el «Cosmos» o la «Naturaleza», que existen por toda la eternidad); no es exterior a él y, por

tanto, es totalmente inmanente; no tiene cualidades o funciones que se parezcan a las humanas, y no interviene en sus asuntos. Ese Dios «cósmico» lo define Spinoza, al principio de la *Ética*, como la «Sustancia» de todo lo que es.

¿Por qué los humanos se han forjado un Dios a su imagen y semejanza? En un largo apéndice situado al final del primer libro de la *Ética* y dedicado a Dios, Spinoza ofrece una explicación que me parece muy pertinente sobre lo que podría llamarse el «nacimiento de los dioses». Según él, «los hombres obran siempre en vista de un fin, es decir, según la utilidad que desean, y de ahí resulta que nunca buscan las causas finales de las cosas una vez acabadas y que, en cuanto tienen conocimiento de algo, encuentran el reposo, ya que no tienen ningún motivo para dudar».[1] O dicho de otra manera: los humanos van siempre en busca del «porqué» de las cosas y desean constantemente dar un sentido al mundo, a los fenómenos naturales y a su existencia. La explicación de la causa final los tranquiliza: las cosas existen de una determinada manera con el fin de llegar a tal o cual objetivo. Así, han imaginado que las cosas que les resultan útiles para vivir (el alimento, el agua, la lluvia para las cosechas, etc.) las ha dispuesto para ellos un ser superior, con el objetivo de su preservación. «Admiten de ese modo —prosigue el filósofo— que los dioses lo disponen todo a fin del uso de los hombres para ganárselos y recibir grandes honores por parte de ellos. De ahí resultó que cada uno de ellos, siguiendo su propio estilo natural, inventó medios diversos de rendir culto a Dios, con el fin de que Dios lo amase más que a los demás y pusiera la naturaleza entera al servicio de su deseo ciego y de su avidez insaciable. Así, ese prejuicio se convirtió en superstición y hundió unas profundas raíces en los espíritus; y ese fue el motivo para que cada uno buscase con todas sus fuerzas comprender las causas finales de todas las cosas y explicárselas.»[2]

A través de mis tres obras de historia comparada de las religiones[3] he tratado esta cuestión del nacimiento del sentimiento religioso, y el análisis de Spinoza me parece bastante justo. En pocas palabras, lo que nos enseñan los conocimientos históricos y arqueológicos actuales es que la religión primera y universal de la humanidad fue una especie de animismo: el *Homo sapiens* consideraba que toda la naturaleza estaba habitada por fuerzas y espíritus. Un personaje, quien en nuestros días recibe el nombre de *chamán*, era el

encargado por la tribu para entrar, a través de un estado alterado de conciencia, en contacto con esas fuerzas y esos espíritus, con el fin de granjearse su favor y dialogar con ellos, sobre todo antes de la caza o para pedir la curación de un individuo. En el Neolítico, hace alrededor de doce mil años, ese ser humano empezó a sedentarizarse. La caza y la recolección fueron sustituidas progresivamente por la agricultura y la ganadería. El hombre dejó de considerar que la naturaleza estaba encantada y poblada de espíritus, y reemplazó esos espíritus por los dioses de la ciudad, a los cuales rendía culto con el fin de obtener protección contra sus enemigos y la ayuda que necesitaba para vivir (la lluvia para las cosechas, la fecundidad del ganado, etc.). Así fue como se extendió por toda la humanidad el ritual religioso por excelencia: el sacrificio. Siguiendo la lógica universal tan bien iluminada por Marcel Mauss, del don y del contradon, los humanos intercambiaban bienes con los dioses: ellos ofrecían lo que les era más precioso (semillas, animales, incluso humanos) a cambio de la ayuda y de la protección divinas. Con la formación de grandes imperios y el desarrollo del proceso de racionalización, se pasó progresivamente de creencias politeístas (numerosos dioses al mismo nivel con funciones diversas) a unas creencias henoteístas (un dios es superior a los demás, como Amón en Egipto o Zeus en Grecia), después a creencias monoteístas (Atón en Egipto, Yahvé entre los hebreos, Ahura Mazda en Persia) y, finalmente, a un solo y único Dios, «que hace al hombre a su imagen y semejanza» (Génesis), que vela por él y responde a sus necesidades solo con rendirle culto y observar sus mandamientos.

Sin poder aportar una demostración histórica y antropológica, Spinoza captó perfectamente, desde el punto de vista filosófico, lo que estaba en el origen de las grandes religiones históricas: el principio finalista (todo se ha hecho en la naturaleza por el bien del hombre) y utilitarista (yo doy algo a Dios para que él me aporte su protección). Para él, se trata de una superstición que tiene como objetivo tranquilizar al ser humano, movido fundamentalmente por los sentimientos del temor y la esperanza. Así es como los hombres han creado también los conceptos del Bien (todo lo que contribuye a la salvación y al culto de Dios) y del Mal (lo contrario a lo anterior). En la *Ética*, Spinoza completa y profundiza lo que ya había mencionado en el *Tratado teológico-*

político: la explicación de la causa final permite encontrar un sentido para todo, hasta la última causa indemostrable, «la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia».[4]

Si Spinoza rechaza esa representación de un Dios antropomórfico que crea el mundo a partir de la nada solo para culminar la obra maestra de su creación, el ser humano, ¿cuál es su idea de Dios? Da una breve definición al principio del libro I de la *Ética*: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia consistente en una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». Y resume su concepción más completa al final del libro I: «Mediante lo que precede he explicado ya la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente, que es único, que actúa por la única necesidad de su naturaleza, que es la causa libre de todas las cosas y de la forma que es, que todas las cosas están en Dios y dependen de él, de tal suerte que, sin él, no pueden ser ni ser concebidas, y por fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no ciertamente por la libertad de la voluntad, o dicho de otra manera, por su capricho, sino por la naturaleza absoluta de Dios, es decir, por su potencia infinita».[5] Intentemos comprender esta definición con unas palabras más modernas que las de la metafísica del siglo XVII.

Al definir a Dios como una Sustancia, Spinoza se refiere a un ser que se basta a sí mismo, tanto por su definición como por su existencia. Ese ser perfectamente autónomo, y por lo tanto único, es también infinito: engloba la totalidad de lo real. Nada existe fuera de él. Por eso Spinoza identifica más adelante a Dios con la Naturaleza: «*Deus sive Natura*», Dios, es decir, la Naturaleza.[6] Pero pongámonos en guardia y no malinterpretemos esa frase. Una lectura materialista de Spinoza (muy habitual) ha concluido, con demasiada rapidez, que reducía a Dios a la materia. Él mismo se defiende de esto en una carta a Henry Oldenburg: «Sin embargo, cuando se supone que el *Tratado teológico-político* se apoya en la unidad e identidad de Dios con la Naturaleza (por la cual se entiende una cierta masa o materia corporal) uno se equivoca en toda regla».[7] Lo que entiende Spinoza por Naturaleza (escrita

con mayúscula) no son las flores, las plantas y los pajaritos, sino el cosmos entero en todas sus dimensiones, visibles e invisibles, materiales y espirituales.

Retomando una distinción de la escólastica medieval, distingue igualmente la «Naturaleza naturante», es decir, la esencia divina eterna e infinita, actividad autónoma y productora, de la «naturaleza naturada», es decir, todo lo real determinado por esa actividad. Esta Sustancia infinita tiene una infinidad de «atributos», nos dice Spinoza, es decir, de cualidades divinas, muy sencillas, que constituyen la esencia de la Sustancia y nos permiten conocerla. Las dos únicas que podemos captar son el Pensamiento (o espíritu) y la Extensión (o materia). El espíritu y la materia, como atributos de Dios, son también infinitos. Pero, del mismo modo, la materia y el espíritu infinitos se presentan ante nosotros bajo la forma de cuerpos o ideas limitadas y finitas, que Spinoza llama «modos». Cada pensamiento o idea es, pues, un modo singular y concreto del espíritu infinito, como cada cuerpo o cada cosa es un modo singular de la materia infinita. Se puede comprender así lo que quiere decir Spinoza cuando afirma que «las cosas particulares no son más que afecciones de los atributos de Dios, o dicho de otro modo, modos mediante los cuales los atributos de Dios se expresan de una forma definida y determinada».[8]

Otra potente afirmación sustentada por Spinoza es que existe un determinismo cósmico: «En la naturaleza no hay por tanto nada de contingente, sino que todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina de existir y producir un efecto de una determinada forma».[9] La naturaleza está por lo tanto regida eternamente por leyes inmutables (aquello que Spinoza llamaba los «decretos de Dios», en el *Tratado teológico-político*). Ese determinismo convierte en tan absurdas las nociones de pecado (desobediencia a Dios) como las de milagro (intervención sobrenatural de Dios), y no deja de plantear cuestiones esenciales en cuanto a la libertad humana: ya volveremos sobre ello en un capítulo próximo.

La concepción spinozista de Dios es por tanto totalmente inmanente: no hay un Dios anterior y exterior al mundo que crea el mundo (visión trascendente de lo divino), sino que, desde toda la eternidad, todo está en Dios

y Dios está en todo a través de sus atributos, que por sí mismos generan una infinidad de modos singulares, es decir, de seres, cosas e ideas singulares. A esto lo llamamos una visión «monista» del mundo, opuesta a la visión dualista tradicional de un Dios distinto del mundo. Para Spinoza, Dios y el mundo (la Naturaleza, el Cosmos) no son más que uno solo. Eso no le impide aportar, como hemos visto, unas distinciones necesarias entre Dios como causa libre y productora (Naturaleza naturante) y Dios como contenido de todo lo real (Naturaleza naturada), o bien como materia (atributo de la Extensión) y espíritu (atributo del Pensamiento), o incluso entre los atributos infinitos de Dios y sus modos finitos: el conjunto de los seres, las ideas y las cosas singulares.

¿Era ateo Spinoza, como se suele afirmar? Todo depende en realidad de la definición que se dé a esa palabra. En el siglo XVII se calificaba así a toda persona inmoral, que vivía sin principios y sin rendir culto alguno a Dios. Ese es el motivo por el cual Spinoza rechazó siempre ese calificativo, él que precisamente ponía tanto empeño en llevar una vida sabia y ejemplar a partir de una determinada idea de Dios. Spinoza no creía en la existencia del Dios creador, personal y providencial, tal y como lo describía la Biblia. Los judíos, los cristianos y los musulmanes, para los cuales Dios no puede responder más que a esa definición, lo consideran a menudo como ateo. Sin embargo, Spinoza propone una nueva definición de Dios, que considera la más acabada, ya que es la más racional. No cree en lo que considera una representación infantil de Dios, a la cual rinden culto sus semejantes, sino que piensa en Dios como en un ser infinito, verdadero principio de la razón y modelo de una buena vida. En eso no se considera del todo como *ateo*, entendido este término en el sentido de aquel que no tiene idea alguna de Dios, ni principios de vida que se desprendan de ello. O, por decirlo de otra manera, Spinoza no «cree» en el Dios revelado de la Biblia, sino que «piensa» en Dios. Ese pensamiento lo llena de alegría y gobierna toda su vida. Entonces no es por malicia o cobardía por lo que utiliza la palabra «Dios» en su obra, con el fin de escapar a la persecución, como se ha afirmado a menudo. Sería, una vez más, insultar a

su inteligencia, además de su preocupación por la verdad y por la precisión de las palabras. Él utiliza el término «Dios» en todos sus sentidos, porque esa palabra expresa, para él y para sus semejantes, el Absoluto y el fundamento de todas las cosas. Pero redefine esto basándose en la razón. En ello prefigura el deísmo del siglo XVIII, esa filosofía que piensa en Dios por encima de toda creencia y de todo culto. Entra así en contacto, en muchos puntos, con el pensamiento filosófico de Dios defendido por los estoicos de la Antigüedad, al comprender su determinismo cósmico. Considerar a Spinoza el primer gran pensador «ateo» de Occidente, tal como se lee por ahí, alguien en quien la idea de Dios estaría totalmente ausente, es un enorme contrasentido. La creencia en el Dios bíblico le resulta totalmente ajena, en efecto, pero para nada el concepto mismo de Dios. Por el contrario, Dios, tal y como él lo concibe, atraviesa toda su obra y es la base de su filosofía ética, como veremos más adelante. En su correspondencia, Spinoza se defiende continuamente de las acusaciones de ateísmo y de pretender destruir la religión. Así, escribirá a Jacob Osten: «Pero me pregunto: ¿se destruye toda religión cuando se plantea que Dios debe ser reconocido como el bien soberano y debe, como tal, ser amado con total libertad del alma? ¿Y que solo en eso consisten nuestra felicidad suprema y nuestra libertad total?».[10]

Spinoza, por cierto, no es materialista, al igual que no es ateo. Tampoco es espiritualista. ¡Es ambas cosas! Porque dado que los dos atributos de Dios son el Pensamiento y la Extensión, el mundo está hecho de espíritu y de materia, y ambos son inseparables. Naturaliza el espíritu, tanto como espiritualiza la materia. De hecho, Spinoza es desconcertante, ya que escapa a las categorías simplistas, surgidas, por una parte, de nuestra herencia judeocristiana, que encierra a Dios en una sola definición, y, por otra, de un conflicto filosófico que tiene más de dos milenios entre pensadores materialistas (de Lucrecio a Marx) y pensadores espiritualistas o idealistas (de Platón a Hegel). Esos dos prismas nos dificultan comprender a un pensador como Spinoza, que hace saltar todos los obstáculos y las discrepancias habituales de nuestro pensamiento.

Un pequeño rodeo por la India nos permitirá comprenderlo mejor. Su concepción de Dios es mucho más familiar allí, en efecto. Ya he apuntado el hecho de que Spinoza sale del dualismo metafísico tradicional de Occidente y establece un monismo: Dios y el mundo no son más que una sola y misma realidad. Ese es el corazón mismo de la mayor corriente filosófica del pensamiento indio: la *Advaita-Vedanta*, la vía de la no-dualidad. Esa corriente postula la unidad de Dios y el mundo. Todo está en Dios y Dios está en todo.

Basada en ciertos *Upanishads* (antiguos textos que se remontan al siglo VIII antes de nuestra era), la vía de la no-dualidad la desarrolló y sistematizó el gran filósofo Shankara, en el siglo VIII de nuestra era. Esa doctrina identifica lo divino impersonal (el *brahman*) y el alma individual (el *atman*). El camino de la sabiduría consiste en tomar conciencia de que el *brahman* y el *atman* no son más que uno, y que cada individuo es una parte del Todo cósmico. Shankara usa frases similares a las de Spinoza a propósito de las doctrinas religiosas tradicionales, dualistas, que también abundan en la India: basándose en la fe y la devoción amorosa hacia Dios (que adopta mil rostros), estas permiten a millones de hindúes practicar la justicia y el amor, y por lo tanto progresar espiritualmente. Pero Shankara afirma también que la vía no dualista expresa de forma más profunda lo real y que la realización del ser, objetivo último de toda vida humana, implica el cese de toda dualidad. Como ha salido de la dualidad, el sabio es un «liberado viviente», para el cual solo existe la «plena felicidad de la pura consciencia, que es Una» (*saccidânanda*). La liberación (Spinoza diría la «salvación») es el fruto de una toma de conciencia a la vez intelectual e intuitiva, que aporta la felicidad suprema, la alegría sin límite. Como veremos, Spinoza no dice nada diferente a esto al final de la *Ética*.

Podemos preguntarnos lo siguiente: ¿por qué Spinoza empieza su *Ética*, que se supone que es una guía de vida hacia la alegría perfecta, con esa reflexión sobre Dios? Pues porque está convencido de que toda ética debe apoyarse necesariamente en una metafísica, en una cierta visión del mundo y de Dios. Nuestros actos y la orientación profunda que damos a nuestra vida no son iguales según la comprensión que tenemos de nuestro vínculo con el mundo y con el Absoluto. Así, como subraya justamente Robert Misrahi, su

metafísica nos muestra que «el itinerario de la sabiduría no será pues una ascensión hacia el cielo, o al más allá indecible, sino una profundización de la existencia misma en nuestro único mundo, la Naturaleza».[11]

Añadamos también, ya que Spinoza nos promete un camino hacia la beatitud, que la alegría más pura llega cuando hemos aprendido a armonizar nuestra naturaleza con la Naturaleza, a ponernos en el diapasón (gracias a la razón) de la sinfonía cósmica. Esa concepción conmovió profundamente a Albert Einstein. A menudo le preguntaban si creía en Dios. Él respondía siempre lo mismo: en el Dios de la Biblia no, pero sí en el Dios cósmico de Spinoza. Así, cuando el gran rabino de Nueva York le planteó una vez más la pregunta, respondió: «Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía de todo lo que existe, pero no en un Dios que se preocupe del destino y los actos de los humanos».

3

Crecer en poder, perfección y alegría

> La alegría es el paso de una perfección menor a una mayor.

Después del estudio de Dios, Spinoza pasa al del hombre. Antes de encarnarse en un camino ético, su metafísica se refina en una antropología donde la psicología tiene un papel importante. ¿Qué es el ser humano? ¿De qué se compone? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites de su conocimiento? ¿Cuál es el motor de su existencia? ¿Cuáles son el origen y la naturaleza de sus sentimientos? La segunda y la tercera parte de la *Ética* están dedicadas al estudio de esas cuestiones. Comentaré en los capítulos siguientes la manera en que Spinoza habla del deseo, de los sentimientos y de las emociones, ya que sus palabras pueden sernos de gran ayuda para el conocimiento de nosotros mismos y la comprensión de nuestro funcionamiento psicológico. Pero antes querría subrayar algunos aspectos fundamentales de la antropología spinozista, particularmente iluminadores, para comprender a continuación el proceso de liberación que conduce a la alegría perfecta.

Después de haber elaborado una concepción monista de Dios, Spinoza establece, inmediatamente después, una concepción monista del ser humano, también muy revolucionaria. La tradición cristiana, en la línea de Platón (pero de manera menos decidida), se basa, de hecho, en un dualismo entre el alma y el cuerpo. Desde un punto de vista filosófico, Descartes recoge esa dualidad y revaloriza el alma en detrimento del cuerpo, porque el alma es la esencia divina, mientras que el cuerpo es de esencia material. Cuando el cuerpo interviene en el alma, esta «padece» y sufre la influencia del cuerpo, e inversamente, el alma puede «dominar» al cuerpo por la fuerza de la voluntad, como un cochero (el alma) controla y guía a sus caballos (el cuerpo).

Spinoza propone una visión muy distinta de las cosas. La palabra latina más habitual para referirse al «alma» (*anima*) está lastrada por la teología y el filósofo la usa en raras ocasiones, pues prefiere otro término latino, *mens*, que se traducirá con mayor justicia por «espíritu». Ahora bien, contrariamente a Descartes, Spinoza no considera el cuerpo y el espíritu como dos sustancias distintas, sino como una sola y misma realidad que se expresa según dos modos distintos: «El espíritu y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebidos unas veces bajo el atributo del Pensamiento y otras bajo el atributo de la Extensión».[1] De ello resulta que el cuerpo es de naturaleza tan divina como el espíritu, porque el Pensamiento y la Extensión, como ya hemos visto, son dos atributos divinos. Por lo tanto, es absurdo desvalorizarlo o limitarlo. El cuerpo tiene la misma dignidad que el espíritu. Es esencial para el desarrollo del espíritu, del mismo modo que el espíritu lo es para la preservación y el crecimiento del cuerpo. De hecho, no se los puede oponer ni separar. Funcionan juntos, porque no son más que los dos rostros de una sola y misma realidad. El espíritu es la expresión intelectual del cuerpo, que a su vez es la expresión extendida del espíritu. El espíritu no puede pensar o imaginar sin el cuerpo, y este no puede moverse ni obrar sin el espíritu. Todo conocimiento de uno mismo y de nuestro espíritu se realiza a través del cuerpo. Aquí encontramos lo que Spinoza había formulado en su *Tratado teológico-político* a propósito del conocimiento profético: siempre es relativo a la imaginación, a la sensibilidad, al temperamento, a la experiencia corporal

del profeta. Y lo mismo ocurre con cada uno de nosotros: pensamos a partir de nuestro cuerpo. La percepción que tenemos del mundo y las ideas que se derivan de ello están ligadas a la manera en la que nuestro cuerpo está afectado y constituido por el mundo exterior. Me quedé muy asombrado al constatar que el pensamiento de los grandes filósofos está marcado con el sello de su sensibilidad corporal. La filosofía pesimista de Schopenhauer está ligada, con mucha probabilidad, a su salud frágil y a su ansiedad, igual que el pensamiento optimista de Montaigne está ligado a la fortaleza de su cuerpo y a su alegría de vivir.

Precisemos a este respecto que por *cuerpo* Spinoza no entiende únicamente el cuerpo físico, sino la corporeidad en todas sus dimensiones: física, sensorial, emocional, afectiva. Puede tenerse una constitución física débil (a causa de una discapacidad, por ejemplo), pero una gran fortaleza de cuerpo debido a la intensidad de nuestros deseos, emociones y capacidades sensitivas. Y cuando el cuerpo está enfermo, no son solamente nuestros órganos lo que debemos cuidar. Hay que considerar también nuestras emociones y afectividad. Por eso Spinoza recomienda contentar el cuerpo, entretenerlo y aumentar su fortaleza a través de todas esas dimensiones. «Usar cosas y complacerse en ellas, en tanto que se pueda, es propio de un hombre sabio —escribe—. Es propio de un hombre sabio, digo yo, reconfortarse y reponer fuerzas gracias a alimentos y bebidas agradables tomados con moderación, y también gracias a los perfumes, al encanto de las plantas verdes, adornos, música, juegos deportivos, espectáculos, etc., de los cuales todos podemos disfrutar sin hacer daño a nadie.»[2]

Estamos en las antípodas tanto de una medicina que reposa en una visión puramente orgánica y mecánica del cuerpo, como de una espiritualidad ascética, que recomienda sujetar el cuerpo, despreciarlo e ignorarlo para aumentar la fuerza del espíritu. Esa visión de unión sustancial del cuerpo y del espíritu tiene consecuencias en todos los terrenos: desde la medicina a la espiritualidad, pero también en nuestra vida cotidiana y nuestras relaciones con los demás.

Spinoza no niega que exista una forma de dualidad en nosotros, pero no sitúa esta, como pensaban Descartes y los moralistas cristianos, entre el cuerpo y el espíritu, entre la razón y las pasiones, sino entre la alegría y la tristeza. La fractura fundamental en el seno del ser humano no separa pues dos partes de su ser, sino dos tipos de afectos: la alegría y la tristeza, que Spinoza considera como los dos sentimientos fundamentales. ¿Por qué se da tanta importancia a esa dualidad alegría-tristeza?

La proposición 6 del libro III de la *Ética* constituye una de las claves principales de la doctrina spinozista: «Cada cosa, según su potencia de ser, se esfuerza en perseverar en su ser». Ese esfuerzo (*conatus* en latín) es una ley universal de la vida, algo que confirmaría la biología moderna. Así, el neurólogo António Damásio ha dedicado una obra a Spinoza: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, en la cual escribe: «El organismo vivo está construido de tal manera que preserva la coherencia de sus estructuras y de sus funciones contra las numerosas vicisitudes que amenazan la vida».[3] Spinoza constata a continuación que, de una manera natural, cada organismo se esfuerza en progresar, crecer y acceder a una perfección mayor. También se propone aumentar su potencia. Nuestro cuerpo y nuestro espíritu se ven afectados por numerosos cuerpos e ideas que provienen del mundo exterior. Esas «afecciones» (*affectio* en latín) no son necesariamente negativas, porque pueden tanto perjudicarnos o disminuirnos como regenerarnos y hacernos crecer. La contemplación de un bello paisaje, por ejemplo, constituye un encuentro con un cuerpo exterior que nos regenera. Por el contrario, oír una frase hiriente sobre nosotros constituye el contacto con una idea que nos hace daño. Cada vez que un encuentro con una idea o un cuerpo exterior se armoniza con nuestra naturaleza, esta aumenta nuestro poder. Por el contrario, cada vez que este contacto no está en armonía con nuestra naturaleza, la disminuye. Y Spinoza constata que el aumento de nuestro poder viene acompañado de un sentimiento (*affectus* en latín, que yo traduciría indistintamente aquí como «afecto» o «sentimiento») de alegría, mientras que la disminución de nuestro poder se acompaña de un sentimiento de tristeza. «La alegría —dice— es el paso de una perfección menor a una mayor», del mismo modo que «la tristeza es el paso de una perfección mayor a una menor».

[4] La alegría es el afecto fundamental que acompaña a todo aumento de nuestra capacidad de obrar, así como la tristeza es el afecto fundamental que acompaña toda disminución de nuestra capacidad de obrar. El objetivo de la ética spinozista consiste, por consiguiente, en organizar la vida mediante la razón para disminuir la tristeza y aumentar la alegría hasta la beatitud suprema.

Aclaro esta idea: «mediante la razón», ya que, para Spinoza, la búsqueda del incremento de nuestra fuerza vital, de nuestra capacidad de obrar y, por tanto, de la alegría que de ella se desprende, es natural y universal. Mientras que el ignorante prosigue esa búsqueda con su imaginación y un conocimiento parcial, y por tanto «inadecuado» de las cosas, el sabio busca progresar mediante el sesgo de la razón, que le da un conocimiento «adecuado» de las cosas. Spinoza distingue pues dos modos fundamentales de conocimiento, que tienen consecuencias prácticas decisivas. El primer género está constituido únicamente de encuentros con el cuerpo y con ideas exteriores que afectan a nuestro cuerpo y nuestro espíritu. Esos encuentros producen imágenes que no se corresponden a la realidad objetiva, sino a la representación que se hace uno de ella. Spinoza califica de «inadecuado» (falso, imperfecto, mutilado) el conocimiento de sí mismo y del mundo que se desprende de ello. Este es el primer tipo de conocimiento: la opinión que se forma uno de una cosa ligada a la representación imaginativa y parcial que se tiene de ella. Sin embargo, se puede sobrepasar ese estado imperfecto de conocimiento gracias al desarrollo de la razón, que se basa en las «nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos comparten determinadas cosas que todos deben percibir de manera adecuada, o mejor dicho, de la forma más clara y nítida».[5] Como esas nociones comunes a todos los hombres, esas ideas adecuadas universales, están recubiertas por nuestras representaciones imaginativas y nuestras opiniones, debemos ayudarnos de nuestra razón para liberar esas nociones comunes y, a continuación, llegar también a discernir lo que es bueno y malo para nosotros.

Según nuestro modo de conocimiento esté más ligado a nuestra imaginación o a nuestra razón, la alegría que se derivará de ello no será de la

misma naturaleza. La alegría surgida de un afecto ligado a una idea inadecuada será «pasiva», nos dice Spinoza, es decir, parcial y provisional, ya que se basa en un conocimiento erróneo, mientras que una alegría ligada a una idea adecuada será «activa», es decir, profunda y duradera, ya que está vinculada con un conocimiento verdadero.

Tomemos un ejemplo muy significativo: el del encuentro amoroso. Spinoza define el amor como «una alegría que acompaña la idea de una causa exterior».[6] En el marco de un encuentro amoroso, la causa exterior es la persona amada. Pero Spinoza aclara que la alegría no viene directamente de esa persona, sino de la «idea» que tenemos de ella. Esa idea puede ser falsa, parcial, imaginativa, y por tanto inadecuada, o por el contrario, verdadera, completa, basada en la razón, y por tanto adecuada. En el primer caso, la alegría será pasiva y solo durará el tiempo de la ilusión sobre la cual se basa ese amor. Y Spinoza precisa que, cuando salgamos de la ilusión y alcancemos un conocimiento verdadero de la otra persona, la alegría (pasiva) se transformará en tristeza, e incluso en odio (que define como «una tristeza que acompaña a la idea de una causa exterior».)[7] Podemos observar esto con frecuencia. A menudo, el encuentro amoroso empieza con una ilusión: nos enamoramos sin conocer de verdad a la otra persona. El psicoanálisis ha formulado bien el mecanismo de «proyección», muy frecuente en el encuentro amoroso: nos vemos atraídos por una persona por motivos inconscientes; nos recuerda, por ejemplo, a nuestro padre, ausente o demasiado autoritario, a la madre que nos rechazaba o que era demasiado asfixiante, y buscamos inconscientemente repetir un escenario neurótico de la infancia para liberarnos de él. Atraemos, por tanto, mediante el poder de nuestro inconsciente, a personas que están en resonancia con nuestros problemas infantiles no resueltos. Pero también podemos sentirnos atraídos hacia otros por un montón de motivos ilusorios: nos imaginamos que son buenas personas, las deseamos sexualmente o nos vemos atraídos por un aspecto luminoso de su personalidad, que resultará ser mentira o bien una actitud destinada a seducirnos, etc. En resumen, la mayor parte de los encuentros amorosos empiezan a gestarse a partir de ilusiones, de un conocimiento que se basa más bien en la imaginación que en la razón. Por ello no resulta menos cierto que el encuentro puede tener,

en los primeros momentos, un impacto positivo considerable que parece aumentar nuestra potencia vital introduciéndonos en una situación de alegría. Es la intensidad de lo que se llama, con justicia, la *pasión amorosa*.

Mientras duran la pasión y la fuerza del deseo ligadas a la ilusión, sigue la alegría. Pero en cuanto intentamos conocer mejor a la otra persona, la imaginación cede progresivamente su lugar a la realidad. Y cuando tenemos una percepción justa del otro, la alegría, si se basaba en una ilusión, se transforma en tristeza y el amor a veces en odio. Cuanto más percibimos a la otra persona de manera adecuada, más puede transformarse la alegría pasiva en alegría activa, y la pasión en un amor profundo y duradero.

4

Comprender estos sentimientos que nos gobiernan

> Flotamos, inconscientes de nuestra suerte y de nuestro destino.

Al principio de la tercera parte de la *Ética*, dedicada al estudio de los sentimientos (o afectos), Spinoza recuerda una cosa fundamental: el ser humano no está en la Naturaleza «como un imperio dentro de otro imperio». Es parte integrante de la Naturaleza, que es una y obra en todas partes de manera idéntica, «cosa que significa que las leyes y las reglas de la Naturaleza, siguiendo las cuales todo se produce y pasa de una forma a otra, están por todas partes y siempre son las mismas, y en consecuencia, no puede existir más que un solo y mismo medio de comprender la naturaleza de las cosas, sean las que sean: a través de las leyes y las reglas universales de la Naturaleza».[1]

Así, conviene intentar comprender y explicar el comportamiento humano, tal como se hace con cualquier fenómeno natural. Sobreviene un huracán: los

meteorólogos quieren comprender cómo y por qué se ha constituido, y describir después su posible trayectoria en función del resto de los fenómenos que este encuentra en su camino. Lo mismo ocurre con los comportamientos humanos: antes que burlarnos, juzgarlos, lamentarlos u odiarlos, queremos descifrarlos, comprender sus causas y analizarlos, tomando como referencia las leyes inmutables de la Naturaleza. La cólera se explica igual de bien que un tornado y los celos tienen causas tan racionales como un eclipse de sol.

Por este motivo, Spinoza apela a no hacer juicios sobre los hombres y sus actos, ya que es imposible comprenderlos en tanto no entendamos las causas profundas que los mueven. «Los sentimientos que agitan a los humanos, ¿serán otros tantos defectos a los cuales sucumbiremos por error nuestro? Tal es la opinión de los filósofos [Spinoza se refiere aquí sobre todo a los moralistas, e incluye entre ellos a los sacerdotes] que toman partido ya sea riendo o lamentándose, estallando en reproches, o bien (por un exceso de rigor) en maldiciones. Se figuran, sin duda, llevar a cabo una obra sublime y alcanzar la sabiduría más elevada, haciendo elogios incesantes a una naturaleza humana imaginaria, acusando al mismo tiempo de manera implacable a la que existe de verdad. Ya que no conciben a los hombres tal y como son, sino tal y como su filosofía querría que fueran.»[2]

Spinoza nos invita, pues, no a construir un modelo de humanidad en función del cual juzgaríamos las acciones humanas, sino a tomar al ser humano tal y como es, en su naturaleza a la vez universal y singular, y a juzgar solo sus actos en función de sus motivaciones y de sus causas profundas. A menudo esto resulta imposible, y por eso es tan delicado emitir un juicio moral sobre los seres humanos, quienes, por añadidura, obran a menudo en contra de su propia voluntad, sin tener conciencia de las causas de sus actos. Después de Jesús, que no dejaba de repetir «No juzguéis», y antes de Freud, que exploró tan bien el mundo del inconsciente, Spinoza formuló perfectamente que el hombre seguía siendo en gran medida un enigma para sí mismo y, mejor aún, propuso un camino de conocimiento de sus afectos, con el fin de que ganase en lucidez, en libertad y en alegría. Las teorías freudianas parecen a veces tan cercanas a los análisis de Spinoza que muchos de sus interlocutores preguntaron al padre del psicoanálisis por qué no mencionó jamás en sus

escritos su deuda hacia el filósofo. Freud aportó esta respuesta el 28 de junio de 1931, en una carta a Lothar Bickel: «Admito, desde luego, mi dependencia de la doctrina de Spinoza. No había motivo alguno para que mencionase explícitamente su nombre, ya que he construido mis hipótesis a partir del clima que él creó, más que a partir de un estudio de su obra».

Gilles Deleuze encontró la expresión justa para calificar el enfoque spinozista de los sentimientos humanos: «La *Ética* de Spinoza no tiene nada que ver con ninguna moral, sino que se concibe como una etología».[3] Una ciencia reciente que trata sobre el comportamiento de los seres vivos, la etología considera antes que nada cómo cada ser (animal o humano) tiene el poder de afectar y resultar afectado, y los afectos (emociones y sentimientos) que resultan de ello. Precisamente esto es lo que ya habíamos comentado: Spinoza considera que todo lo que nos constituye (y explica nuestro comportamiento) proviene de los encuentros (con cuerpos e ideas) que nos han afectado desde nuestro nacimiento, y que han producido en nosotros unos afectos muy diversos. O dicho de otra manera: todo en la vida es una cuestión de buenos o malos encuentros. Uno feliz y armonioso, que convenga a nuestra naturaleza, aumenta nuestra capacidad de ser y de actuar, y procura unos sentimientos positivos (alegría, confianza, amor). Un encuentro desgraciado, inadecuado, desvalorizante, perjudicial, disminuye nuestra potencia y nos sumerge en afectos negativos (tristeza, miedo, culpabilidad, odio, etc.). Como decían nuestros padres cuando éramos pequeños: ¡vigila con quién andas!

Spinoza no dice nada diferente de esto, pero lo entiende, evidentemente, en un sentido mucho más general. Toda nuestra felicidad y toda nuestra desgracia provienen de cosas, ideas y seres que nos afectan, para bien o para mal. Así pues, podemos dejarnos llevar por la suerte, es decir, hacia los buenos o los malos encuentros de la vida, sin discernimiento ni capacidad de suscitarlos o evitarlos. De esta manera vivimos espontáneamente, nos dice Spinoza: «Nos vemos agitados de muchas maneras por causas externas y, como las olas del mar, agitadas por vientos contrarios, flotamos, inconscientes de nuestra suerte y de nuestro destino».[4] Pero también podemos agarrar nuestro destino con

nuestras propias manos, decidir si aumentamos nuestra lucidez con respecto a nosotros mismos y los demás, y adquirir un mejor conocimiento de las leyes universales de la vida y de nuestra naturaleza singular. Fruto de la experiencia y de la razón, este conocimiento nos permite así saber lo que es bueno y lo que es malo para nosotros, lo que se adapta o no a nuestra naturaleza, y lo que aumenta o disminuye nuestro poder y nuestra alegría.

Tomemos algunos ejemplos sencillos. En primer lugar, la alimentación. El objetivo perseguido cuando nos alimentamos es la subsistencia, la buena salud y el placer del cuerpo. Una ley universal de la Naturaleza quiere que si absorbemos una sustancia que se aviene mal con nuestra naturaleza singular, de ello resulte una disminución en nuestra capacidad de actuar, bajo la forma de un problema de salud y de un sentimiento de tristeza. Por tanto, es necesario saber qué alimentos y qué bebidas se avienen con nuestra naturaleza. Cierto, existen unas reglas generales valiosas para todos los humanos: el agua es buena para todo el mundo y el arsénico es un veneno universal. Pero existen también variables para cada uno de nosotros, que dependen de nuestra constitución física singular. Así, Fulanito soportará muy bien un consumo regular de alcohol, mientras que otra persona no tolerará ni una gota. Algunos necesitan más bien proteínas animales y otros pueden prescindir de ellas fácilmente. Algunos tienen intolerancia al gluten, otros al marisco y unos terceros a los frutos secos. Se trata pues de detectar, mediante la experiencia, qué nos perjudica y, por el contrario, qué nos refuerza. Hace unos años me hice un análisis de sangre para verificar mi tolerancia o intolerancia a más de trescientos alimentos. El resultado reveló que era intolerante a cinco cosas: la leche de vaca, el gluten de trigo, las almendras, las alubias y la cafeína. De hecho no me enteré de nada nuevo, porque ya hacía años que no consumía ninguno de esos alimentos, tras haber constatado que me resultaban nocivos, aunque su sabor me encantara. Y ahí es donde interviene la razón: nos ayuda a superar los sentimientos de placer y de disgusto para elegir aquello que nos sienta bien (a veces, alimentos o medicamentos de gusto poco agradable) y renunciar a lo que nos hace daño, ¡aunque a veces sea excelente! Apoyándose

en la experiencia, la razón ordena nuestra conducta alimentaria en función de lo que aumenta nuestra potencia corporal o de lo que la disminuye. Podemos hacer lo contrario, desde luego, y elegir comer solamente azúcares y materias grasas porque las adoramos, aunque sepamos los estragos que causará en nuestra salud. La sabiduría, para Spinoza, no es un deber. Es una proposición que se ofrece a aquellos que deseen aumentar la potencia de su vitalidad corporal y espiritual, y vivir cada vez más en la alegría.

Voy a poner aquí otro ejemplo muy distinto: el de los alimentos del espíritu. Del mismo modo que tenemos un cuerpo singular, también poseemos un espíritu singular, el cual se nutre de encuentros de lo más diverso, sobre todo de ideas, creencias y palabras. Como sucede con la alimentación, algunos encuentros son perjudiciales para todos y algunas palabras envenenan el espíritu de todo ser humano: «no sirves para nada», «eres un monstruo»… Y al contrario, hay palabras que lo fortalecen: «te quiero», «eres muy guapo», etc. Pero también hay alimentos espirituales positivos para ciertas personas que, en cambio, no lo son necesariamente para otras. Algunos necesitan creer en unas fuerzas superiores que les ayudan en su vida cotidiana; otros, no. Algunos se nutren de poesía, otros de ensayos históricos y unos terceros de novelas policíacas. Algunos se verán afectados negativamente por determinadas ideas, mientras otros, por el contrario, se sentirán estimulados. En resumen, la experiencia de la vida y el uso de la razón nos permiten, si así lo deseamos, organizar nuestra existencia con el fin de tener los mejores encuentros posibles y evitar en lo posible los malos.

Mediante un formidable trabajo de observación de sí mismo y sus semejantes, Spinoza quiere elaborar una verdadera ciencia de los afectos. Plantea tres sentimientos de base, de los cuales surgen todos los demás: el deseo, que expresa nuestro esfuerzo por perseverar en nuestro ser; la alegría, que permite el aumento de nuestra capacidad de actuar, y la tristeza, que disminuye esta última facultad. A continuación, intenta comprender cómo nacen y se componen los otros afectos a partir de esos tres sentimientos fundamentales. Todos los afectos son expresiones particulares del deseo, y serán una

modalidad de la alegría, si aumentan nuestra capacidad de obrar, o de la tristeza, si la disminuyen. Así, Spinoza empieza por definir una serie de afectos que asocian deseo, alegría y tristeza, según unos objetos dados. El amor, que se basa en el deseo, tiene por objeto una cosa o una persona, y constituye una alegría en la medida en que la idea que tenemos de ese objeto aumenta nuestra capacidad de obrar (lo mismo que, como hemos visto antes, esa alegría podía transformarse en tristeza si ese amor se basaba en una idea inadecuada). Por el contrario, el odio tiene por objeto un ser cuya idea disminuye nuestra capacidad de actuar y nos sumerge en la tristeza. Por eso Spinoza define el amor como «una alegría que acompaña la idea de una causa exterior», y el odio como «una tristeza que acompaña la idea de una causa exterior».[5] Según la misma lógica, define la satisfacción interior como «la alegría que acompaña la idea de una causa interior» y los remordimientos como «la tristeza que acompaña la idea de una causa interior».[6] Esas definiciones a partir de los objetos van volviéndose más complejas, hasta el infinito, a medida que entran en funcionamiento otros mecanismos, como la temporalidad, la asociación o la identificación. Así, Spinoza define la esperanza como «una alegría inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada, cuyo resultado nos parece dudoso en cierta medida», y el temor como «la tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada, cuyo resultado nos parece dudoso en cierta medida».[7] Igualmente, define el sentimiento de seguridad como «la alegría que nace de la idea de una cosa futura o pasada a propósito de la cual ya no hay motivos para dudar» y la desesperación como «la tristeza que nace de la idea de una cosa futura o pasada a propósito de la cual ya no hay motivos para dudar».[8] O incluso, refiriéndose más bien al mecanismo de identificación, define la lástima como «la tristeza acompañada de la idea de un mal que acontece a otro que imaginamos semejante a nosotros» o la indignación como el «odio hacia aquel que hace daño a los demás».[9] Los mecanismos de identificación y de similitud son esenciales para la comprensión de los afectos, nos dice Spinoza, ya que somos dados por naturaleza a compararnos con los demás. Los sentimientos más sencillos de amor y de odio, por ejemplo, toman numerosas formas más complejas cuando interactúan con la comparación que nosotros

establecemos entre nosotros mismos y los demás. Así, los celos de la felicidad de los demás nacen de la frustración de no poder compartir su alegría, en tanto que los otros poseen el objeto en exclusividad. Mucho antes que René Girard, Spinoza subrayó la importancia del deseo mimético: deseo una cosa o una persona porque otro la posee. Pero esos mecanismos que producen nuestros afectos a menudo nos resultan oscuros: no tenemos conciencia de las causas profundas que hacen que seamos celosos, amantes, odiosos, misericordiosos o desesperados. Sufrimos nuestra afectividad, cuando sería necesario afirmarla.

Retomando una célebre fórmula de Ovidio, Spinoza recuerda que, a menudo, «vemos lo mejor, pero hacemos lo peor». Una amiga me confió un día: «Aspiro en mi vida amorosa a encontrar un hombre que me haga feliz y no dejo de toparme con personas que no me convienen y que me hacen desgraciada». Hablando con un terapeuta acabó por comprender que buscaba inconscientemente revivir en su vida amorosa la humillación que su padre le había hecho sufrir de pequeña al maltratarla. De pequeña habían envenenado su vida afectiva y buscaba aquello que conocía: el sabor del veneno. Aspiraba a lo mejor pero solo encontraba lo peor porque estaba prisionera de un mecanismo inconsciente de reproducción, lo que en psicoanálisis se conoce como *escenario neurótico*. Cuando tomamos conciencia de esa causa inconsciente podemos emanciparnos de ella, ya que es el conocimiento de las causas lo que nos libera y nos permite actuar de una manera lúcida, orientando nuestra acción y nuestras elecciones hacia aquello que nos hace crecer y nos coloca en una auténtica alegría activa.

Se comprende mejor, por consiguiente, por qué el camino hacia la alegría pasa por la razón y el desarrollo de ideas adecuadas, es decir, por un justo conocimiento de nosotros mismos, de lo que nos conviene y de lo que no, así como de las leyes universales de la Naturaleza, de las cuales somos tributarios, porque formamos parte integrante de ella. Sin embargo, ahí es donde Spinoza nos sorprende una vez más: la razón, como la voluntad, no basta para hacernos cambiar, afirma. El motor del cambio es el deseo. Veamos por qué.

5

Cultivemos el deseo

El deseo es la esencia del hombre.

Ya hemos visto que una de las ideas más esenciales de la filosofía ética de Spinoza era el *conatus*, es decir, el esfuerzo que hacemos para perseverar y crecer dentro de nuestro propio ser. Es el motor de toda nuestra existencia que nos empuja a sobrevivir y aumentar nuestra potencia de existir. Con esa idea define Spinoza la voluntad y el deseo. «Ese esfuerzo, cuando se refiere al espíritu solo, se llama *voluntad*.»[1] Cuando se refiere al cuerpo y al espíritu, Spinoza lo llama «apetito» y precisa que lo que llamamos «deseo» no es otra cosa que «el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo». O dicho de otra manera, el deseo es ese apetito, esa potencia, ese esfuerzo que nos hace buscar conscientemente tal o cual cosa. Spinoza afirma que «el deseo es la esencia del hombre».[2] El ser humano, fundamentalmente, es un ser deseante. Mediante el *conatus*, su naturaleza le empuja sin cesar a desear. El deseo, por tanto, no tiene en sí mismo nada de malo, más bien al contrario. No desear nada implica apagar la llama de la vida, aniquilar toda potencia vital, deshumanizarse. Y es esa fuerza natural, esa potencia vital, fuente de todos nuestros deseos, lo que cimienta la virtud y conduce a la felicidad: «El fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y la

felicidad consiste para el hombre en poder conservar su ser».[3] Así, la razón no solamente no se opone a esa potencia vital natural, sino que la acompaña para que pueda expresarse con plenitud. La sabiduría no consiste pues en restringir el impulso vital, sino en apoyarlo y en guiarlo. Tampoco consiste en reducir la fuerza del deseo, sino en orientarlo. «La Razón no solicita nada contra la Naturaleza; pide que cada uno se ame a sí mismo, que busque lo útil que hay en su interior, es decir, aquello que le es útil de verdad, y que desee todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor.»[4]

La sabiduría de Spinoza es muy distinta de aquellas que consideran el deseo como una carencia (Platón) o como un afecto indiferente (estoicos) o que hay que disminuir (las tradiciones ascéticas), a causa de las distracciones y los apegos que proporciona. El deseo no expresa una carencia, sino una potencia, le responde Spinoza a Platón. No es peligroso en sí mismo, sino si está mal orientado, y sobre todo no hay que suprimirlo, sino guiarlo, exclama a los ascetas de todas las religiones que preconizan la renuncia. Pues querer suprimir o disminuir el deseo es reducir la potencia vital del ser humano, es buscar, en nombre de un ideal sobrehumano, arrebatar uno de los fundamentos de su humanidad. La ascesis, la renuncia al deseo, no es una virtud para Spinoza, sino una disminución de la potencia de ser que conduce más a la tristeza que a la alegría. No hay que disminuir o suprimir el deseo, sino orientarlo mediante la razón. Se debe aprender a orientarlo hacia personas o cosas que aumenten nuestra potencia y nuestra alegría, en lugar de disminuirla. La sabiduría, como ya he dicho antes, no consiste en evitar los encuentros, sino en aprender a seleccionarlos para favorecer los buenos y evitar los malos. Discernir y desear lo que es bueno para nosotros nos aporta las alegrías más bellas. No se trata de disminuir la fuerza del deseo, sino de reorientarlo cuando está mal dirigido y somos desgraciados, porque deseamos o estamos ligados a cosas o personas que nos disminuyen en lugar de elevarnos.

En eso, Spinoza está de acuerdo con la mayor parte de las grandes corrientes

de sabiduría filosófica de la Antigüedad, como el epicureísmo o el aristotelismo: hay que guiar al deseo mediante la razón y la voluntad, y reorientarlo hacia los bienes verdaderos, que elevan al hombre en vez de envilecerlo o rebajarlo. Esto es cierto, pero Spinoza va aún más lejos. Mientras los epicúreos ponen el acento en la razón y los estoicos se apoyan en la voluntad, él afirma que la razón y la voluntad no bastan para hacernos cambiar. Por muy esenciales que sean, no poseen la fuerza que, por sí sola, puede sacarnos de una pasión mala, un apego destructor o una dependencia. La única fuerza que verdaderamente puede hacernos cambiar es el deseo. Ahí sí que tenemos una potencia del cuerpo y del espíritu capaz de movilizar todo nuestro ser para llevarlo a cambiar, allí donde la razón y la voluntad, ligadas exclusivamente al espíritu, pueden revelarse impotentes. Contrariamente a Platón o a Descartes, no opone la razón y la afectividad. El deseo moviliza la totalidad de nuestro ser, mientras que la razón y la voluntad solo movilizan nuestro espíritu: por eso la razón necesita los sentimientos para conducirnos a la sabiduría. Así, Spinoza afirma esta verdad fundamental: «Un sentimiento solo puede ser contrariado o suprimido por otro sentimiento más fuerte que el sentimiento a contrariar».[5] Así, no se suprimirá un odio, una pena o un miedo simplemente razonando, sino haciendo surgir un amor, una alegría, una esperanza. El papel de la razón consiste por tanto en encontrar una cosa o una persona susceptible de despertar en nosotros un sentimiento positivo, mayor que el afecto negativo que nos sumerge en la tristeza y, por lo tanto, capaz de despertar un nuevo deseo.

Por mucho que una persona que sufre de una adicción razone y se diga «soy desgraciado, tengo que parar, me estoy destruyendo y estropeando mi vida», eso no le proporcionará el impulso decisivo que le hará liberarse de esa situación de dependencia. Lo que le ayudará, por el contrario, es descubrir un afecto positivo que la empuje a liberarse de su dependencia: enamorarse, ocuparse con alegría de alguien, descubrir una pasión por una actividad cualquiera, etc. Esos sentimientos positivos podrán suscitar en esa persona un nuevo deseo, el cual movilizará su voluntad para proporcionarle la fuerza de seguir su razón. Yo conocí, por ejemplo, a un joven adulto depresivo, incapaz de salir de su habitación y hacerse cargo de su vida. Una amiga tuvo un día la

buena idea de regalarle un gato. En pocos días, empezó a interesarse por el felino y a sentirse unido a él. Ese amor desencadenó el deseo de ocuparse del animal y movilizó sus fuerzas para levantarse por la mañana con el fin de alimentarlo, salir a comprar lo que necesitaba, llevarlo al veterinario, etc. Poco a poco, el joven fue saliendo de su depresión, volvió a la actividad y socializó de nuevo. Su amor por ese gato fue más fuerte que el desánimo que le invadía y suscitó en él otras perspectivas que le permitieron cambiar.

Estamos muy lejos de una moral del deber basada en la represión de la afectividad, el deseo y los instintos. La «gestión» del deseo, su reorientación, se convierten en la clave de la felicidad y de la plenitud. Como ya he dicho en otros lugares,[6] lo que teoriza Spinoza en términos éticos y filosóficos, ya lo había puesto en práctica Jesús varios siglos antes, en nombre de la espiritualidad del amor que predicaba. Lo que Spinoza llama «pasión», es decir, un deseo ligado a una idea inadecuada y, por tanto, mal orientado, Jesús lo llama por su parte «pecado», palabra que en hebreo significa «errar el blanco». Con los siglos y el desarrollo de la tradición cristiana, *pecado* se ha convertido en una palabra culpabilizadora, que arrastra el peso de una moral aplastante, la de las interminables listas de pecados creadas por la Iglesia, algunos de los cuales supuestamente pueden conducirnos directos al infierno. No hay nada de esto en el Evangelio. Jesús no juzga ni condena jamás a nadie. Cuando salva a la mujer adúltera de la lapidación, le dice: «Yo no te condeno. Vete y no peques más a partir de ahora», frase que un spinozista podría traducir por: «Crece en tu deseo, reoriéntalo y no te equivoques más de objetivo». Siempre pasa lo mismo con Cristo, que no juzga ni condena, sino que salva y eleva, según la frase de Juan el Evangelista: «Dios no ha enviado a Su Hijo al mundo para que lo juzgue, sino para que lo salve».[7] Jesús, al igual que Spinoza, no dice jamás «esto está bien» o «esto está mal», sino más bien «esto es verdadero» o «esto es falso», esto te hace crecer o bien te disminuye. Y más que aplastar a sus interlocutores mediante una condena moral, los ayuda a levantarse mediante un gesto o una mirada amorosa. Lucas el Evangelista, por ejemplo, nos narra la historia de Zaqueo.[8] Era un

recaudador de impuestos corrupto, detestado por todos, un publicano que le quitaba el dinero a su pueblo para dárselo a los romanos y, de paso, robaba la mitad para metérselo en su propio bolsillo. En resumen, ese hombre era totalmente corrupto. Sin embargo, cuando Jesús llegó a su pueblo, Zaqueo se quedó muy impresionado. Como era de corta estatura, se subió a un sicomoro para verlo mejor. Todo el mundo supuso que Jesús comería en casa del habitante más respetable, religiosamente hablando: el sacerdote o el fariseo. ¡En absoluto! Jesús levantó la mirada, vio a Zaqueo y lo interpeló: «Baja enseguida, porque hoy tengo que alojarme en tu casa». Trastornado, Zaqueo se cayó del árbol, se arrojó a los pies de Jesús y le anunció: «Daré la mitad de mis bienes a los pobres y, si le he quitado algo a alguien, se lo devolveré cuadruplicado». Zaqueo no decidió cambiar su conducta porque Jesús le hubiera dado una lección de moral o le hubiera amenazado con el infierno, sino porque le miró con amor. Y por este sentimiento, se despertó en Zaqueo el deseo de mejorar, de crecer, de cambiar de vida. Jesús, al igual que Spinoza, es «el maestro del deseo», algo que Françoise Dolto expresó a la perfección en su obra *El Evangelio ante el psicoanálisis*. Y del mismo modo que la filosofía de Spinoza es una filosofía de la alegría, igualmente las enseñanzas de Jesús conducen a la alegría: «Os doy mi alegría para que la vuestra sea completa».[9] Ese es el mensaje que el papa Francisco intenta hoy en día rehabilitar, recordando a clérigos y fieles católicos que la Iglesia tiene por vocación tocar los corazones mediante el ejemplo, el amor y la alegría, y no crispándose con un discurso moralista que excluya a todos aquellos que caminen fuera de las reglas. Y no es por casualidad que su primer texto pontifical se titulase «La alegría del Evangelio».

La concepción spinozista del deseo y la afectividad constituye, pues, una ruptura profunda con la tradición filosófica y religiosa clásica. De manera tradicional, la afectividad se opone a la razón y a la voluntad, teniendo estas por misión domar nuestros afectos. Spinoza nos demuestra que eso no es así y que nuestros afectos no constituyen ningún mal que haya que contener. Reemplaza la dualidad razón/afectividad por la dualidad actividad/pasividad.

La pasividad, como ya hemos visto, es un estado al cual nos vemos empujados por causas exteriores e ideas inadecuadas. La actividad interviene cuando obramos a partir de nuestra propia naturaleza y de ideas adecuadas. En el primer caso sufrimos (de ahí la palabra *pasión*, del griego *pathos*), ya que nuestra afectividad sufre una influencia exterior de la cual no tenemos conciencia o solo poseemos un conocimiento parcial o erróneo. En el segundo actuamos, ya que nuestros afectos provienen de nuestra naturaleza y se ven iluminados por un justo conocimiento de sus causas. Por eso la pasión produce alegrías pasivas y la acción, alegrías activas.

Lo que constituye un mal no es entonces la afectividad o el deseo, sino la pasividad en la afectividad o en el deseo. Se trata pues de convertir esa pasividad en actividad mediante el uso de la razón y de los sentimientos. Se trata de convertir nuestras pasiones (ligadas a nuestro imaginario y a unas ideas parciales, truncadas, inadecuadas) en acciones, es decir, en afectos ligados a unas ideas adecuadas. De esta manera ya no sufriremos nuestra afectividad, sino que la instauraremos, y reorientaremos conscientemente nuestros deseos hacia las cosas o los seres que nos hacen crecer y nos causan una alegría auténtica y duradera.

El ser humano es fundamentalmente un ser de deseo. Todo deseo es la persecución de la alegría, es decir, un aumento de nuestra potencia vital. La tristeza, por el contrario, expresa una disminución de nuestra potencia de ser, ya que proviene de un mal encuentro que armoniza mal con nuestra naturaleza o de una pasión, y por tanto de un deseo mal orientado, mal iluminado, influido por una causa exterior que se nos escapa. Vivimos a menudo bajo la influencia de nuestras pasiones, que nos aportan alegrías pasivas y por tanto provisionales, es decir, tristezas. El camino propuesto por Spinoza consiste en apoyarse en nuestra potencia vital, nuestros deseos y sentimientos, iluminándolos mediante el discernimiento de la razón con el fin de reemplazar nuestras ideas imperfectas, parciales, inadecuadas e imaginarias, por un verdadero conocimiento que transforma nuestros afectos pasivos en activos, sin depender nada más que de nosotros.

6

Más allá del bien y del mal

Llamamos bueno a aquello que deseamos.

Existe un segundo punto de ruptura, también esencial, entre el pensamiento de Spinoza y la tradición filosófica idealista a partir de Platón, la cual afirma que deseamos una cosa porque es buena. El bien atrae como un imán nuestro deseo. Si deseo practicar la justicia es porque es buena en sí; si deseo comer chocolate, es porque es bueno. Ahora bien, Spinoza nos dice exactamente lo contrario: «No deseamos ninguna cosa porque creamos que es buena, sino que, por el contrario, llamamos bueno a aquello que deseamos». ¡Qué revolución de la mirada! No deseo la justicia porque sea buena en sí, nos dice, sino que la estimo buena porque tengo un deseo de justicia. Y si tengo ganas de comer chocolate no es porque este sea bueno, pues a algunas personas no les gusta, sino que, al revés, digo que está bueno porque siento el deseo de comerlo. Spinoza relaciona el bien con nuestros gustos y nuestros deseos subjetivos. Una persona que tiene deseos de Dios afirmará que Dios es bueno; por el contrario, alguien que no tiene ningún deseo de Dios, no pensará nada de Él y no podrá suscribir semejante afirmación. El amante de la música clásica se emocionará y encontrará sublimes el *Réquiem* de Mozart y las *Variaciones Goldberg* de Bach, pero, por el contrario, aquel a quien solo le gusta el heavy

metal no verá en esas piezas nada bello ni bueno. Es el deseo el que nos hace apreciar que una cosa es buena, y no a la inversa: de esta manera se relativiza toda la moral tradicional.

Spinoza considera, de hecho, que no existe un Bien trascendente y universal hacia el cual todo deba tender, y un Mal trascendente y universal que todo el mundo debería evitar. Considera lo que es bueno y lo que es malo para cada individuo en particular: «Llamamos bueno o malo a lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, es decir, lo que aumenta o disminuye, ayuda o contraría nuestra posibilidad de obrar. En tanto percibimos que una cosa nos afecta, ya sea por alegría o por tristeza, la llamamos buena o mala».[1] La virtud, la conducta justa, no es por tanto otra cosa que la acción de buscar lo que es bueno y útil para aumentar nuestra potencia vital. Ponerse en busca de lo que nos da alegría y huir de aquello que nos pone tristes. Favorecer los encuentros que nos hacen crecer y evitar aquellos que nos disminuyen. La conducta de una vida es propia de cada individuo y relativa a su naturaleza singular. El filósofo siempre tiene cuidado de precisar, y esto es esencial, que tal o cual cosa solo es cierta si estamos iluminados por la razón. Si nos mueve nuestra imaginación o unas ideas inadecuadas, nos veremos sometidos a nuestras pasiones y, creyendo hacer lo que es bueno para nosotros, nos haremos daño a nosotros mismos y sin duda también a los demás. Esa es también la razón por la cual la ley religiosa es útil y la ley social, indispensable. Una y otra se hacen cargo de la imperfección humana y exigen obediencia a una ley, cosa que hace posible la vida en sociedad. Mientras Spinoza, como ya hemos visto, toma distancia con la ley religiosa, que estima necesario sobrepasar en cuanto se es capaz de comprender los decretos de Dios mediante la sola fuerza de nuestro entendimiento, también es categórico en la necesidad de seguir la ley de la ciudad por parte de todos los ciudadanos, ya sean estos sabios o ignorantes. Sin ello, toda vida en sociedad sería imposible. Es en el seno de ese marco político (y no ético) donde estima legítimas las categorías normativas de bien y falta, de justo e injusto, etc.[2] Y Spinoza precisa: «Si los hombres naciesen libres, no se formarían ningún concepto del bien y del mal mientras siguiesen siéndolo».[3] Al hombre libre, en efecto, lo mueve por entero la razón y las ideas adecuadas. Por el contrario,

el hombre sometido al poder de sentimientos e ideas inadecuados necesita forjarse unas categorías del bien y del mal extrínsecas a sí mismo, con el fin de protegerse. Por eso nada es más útil a todo individuo y a la sociedad entera que cada ser humano intente vivir bajo la guía de la razón: «En tanto que a los hombres los dominan sentimientos que son pasiones, pueden oponerse los unos a los otros […] En la única medida en que los hombres viven bajo la conducta de la Razón, se armonizan necesariamente por naturaleza».[4] Y es así, nos dice Spinoza, como los hombres serán más útiles los unos a los otros: «Cuando cada hombre busca antes que nada lo útil que le es propio, entonces los hombres son más útiles los unos a los otros».[5] Como ya hemos mencionado aquí a propósito del estudio del *Tratado teológico-político*, Spinoza nos enseña que ningún régimen político, aunque sea democrático, funcionará bien mientras los humanos se muevan más por sus pasiones que por su razón. Mientras que solo respetemos la ley de la ciudad por el castigo y no por convicción íntima, nuestras sociedades serán frágiles. Esto se constata a raíz de las catástrofes naturales y los pillajes que las siguen. En cuanto el policía no está presente, determinados individuos liberan sus deseos desordenados sin complejo alguno. Para que los seres humanos sean más útiles los unos a los otros, no basta con que se suscriban a la misma ley exterior, sino que también es necesario que aprendan a ordenar sus sentimientos por la razón, con el fin de hacerse libres y responsables.

Es una verdadera revolución copernicana de la conciencia moral la que instaura Spinoza; la verdadera moral ya no consiste en querer seguir unas reglas exteriores, sino en comprender las leyes de la naturaleza universal y de nuestra naturaleza singular, con el fin de aumentar nuestra posibilidad de obrar y nuestra alegría… y es así como seremos más útiles a los demás. No doblando el espinazo bajo prescripciones morales y religiosas, sino aumentando nuestra fuerza personal, bajo la guía de la razón, estaremos más seguros de obrar de una manera buena para nosotros mismos y ser útiles a los demás. Ser virtuoso, desde su punto de vista, no es obedecer. «Obrar por virtud —escribe Spinoza— no es nada más en nosotros que obrar, vivir,

conservar nuestro ser bajo la guía de la Razón, y eso estando de acuerdo con el principio de que hay que buscar lo útil que nos es propio.»[6] La moral tradicional, basada en unas categorías trascendentes del bien y del mal, la sustituye Spinoza por una ética fundada en la búsqueda racional y personal de lo bueno y de lo malo. El hombre virtuoso no es aquel que obedece la ley moral o religiosa, sino quien discierne lo que aumenta su posibilidad de obrar. Mientras el hombre de la moral tradicional se complace en sentimientos que disminuyen su potencia vital (tristeza, remordimientos, temor, culpabilidad, pensamientos de muerte), el hombre ético de Spinoza no busca más que aquello que fortalece su potencia vital. Vuelve decididamente la espalda a la tristeza y a todos los sentimientos morbosos, para no pensar más que en hacer aumentar la alegría verdadera.

Se comprende por qué Nietzsche, que no dejó de deconstruir las categorías morales trascendentes del bien y del mal establecidas por la moral cristiana, y después por Kant, estalló en júbilo al descubrir el pensamiento de Spinoza: «¡Estoy asombrado, encantado! Tengo un precursor, ¡y vaya precursor! […] Mi soledad, que como al subir a una montaña muy alta, a menudo, muy a menudo, me deja sin aliento y hace que la sangre me corra más deprisa, es al menos una compañía de dos. ¡Magnífico!».[7] Nietzsche escribió estas líneas el 30 de julio de 1881, pero luego confesaría que fue en agosto de ese mismo año cuando tuvo las grandes intuiciones de su obra venidera. De hecho, solo unos años más tarde se publicaron sus grandes obras de deconstrucción de la moral tradicional (*Más allá del bien y del mal* en 1886, *La genealogía de la moral* en 1887). La influencia de Spinoza sobre su pensamiento fue por tanto inmediata e importante. Nietzsche siguió también a Spinoza en la sustitución de la dualidad bien-mal por la diferencia bueno-malo: «Por encima del Bien y del Mal; al menos eso no quiere decir por encima de lo bueno y lo malo», precisa en *La genealogía de la moral*.[8] Después de Spinoza, Nietzsche construyó también su ética a partir de la alegría y con esta última como objetivo, pero de una manera fragmentaria y mediante aforismos allí donde el filósofo neerlandés construyó un potente sistema racional.

Spinoza fue más lejos todavía y quiso mostrar que la ética se propone liberar al ser humano de la servidumbre voluntaria, que lo encadena a sus pasiones: «A la impotencia del hombre para gobernar y contener sus pasiones la llamo Servidumbre. En efecto, el hombre sometido a los sentimientos ya no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tal que a menudo se ve obligado a hacer lo peor, aunque vea lo mejor».[9] La ética de Spinoza no establece ninguna obligación moral («debes», «hay que…»), sino que nos propone adquirir un discernimiento personal sobre las causas de nuestros sentimientos, con el fin de crecer en potencia, libertad y alegría. Ya que, como no deja de repetir, «los hombres ignoran muy a menudo las causas de sus deseos. Son conscientes, en efecto, de sus actos y sus deseos, pero ignoran las causas que les impulsan a desear alguna cosa».[10] Como no han entendido que la salvación y la felicidad auténticas pasan por una ordenación racional de su vida interior y de su afectividad, los humanos han inventado la ley religiosa y la moral laica del deber, y ambas replantean un orden exterior inexplicable. «La multitud es incapaz de percibir las verdades un poco profundas, —escribió Spinoza en una carta a Willem Van Blijenbergh.— Por eso, estoy convencido de ello, las prescripciones reveladas por Dios a los profetas como indispensables para la salvación se han consignado bajo la forma de leyes.»[11] Nos tranquiliza pensar que obramos de una manera buena, porque obedecemos a la ley moral que se impone a nosotros de una manera trascendente. Esto nos resulta cómodo, porque no nos impide reflexionar y comprender que es en nuestro interior donde hay que buscar lo que nos conviene hacer. Tampoco se llega mediante un imperativo categórico de tipo kantiano, que sigue siendo indemostrable (mi conciencia me dicta la ley moral universal), sino a través de una observación minuciosa de uno mismo, que nos permite discernir lo que es bueno y lo que es malo para nosotros, y por tanto llevar a cabo una conducta justa, que, como está regida por la razón, no perjudicaría a ningún otro. La ética inmanente y racional de lo bueno y de lo malo reemplaza así a la moral trascendente e irracional del bien y del mal. Una pasión ya no se denuncia, a partir de entonces, como un vicio, tal como ocurre en la teología cristiana o la moral clásica, sino como un veneno y una esclavitud. La ética spinozista consiste en pasar de la impotencia a la

potencia, de la tristeza a la alegría, de la servidumbre a la libertad.

Una vez más, se ve que la cuestión de la libertad está en el corazón del proyecto de Spinoza. Al igual que la libertad de pensar era el verdadero objetivo buscado por su *Tratado teológico-político*, la libertad interior es el último fin perseguido por su *Ética*. Ahora bien, y esa es la gran dificultad de su pensamiento, Spinoza afirma que todo está determinado y que el libre albedrío no existe. Examinemos ahora esa paradoja y veamos por fin cómo se enfrenta Spinoza a la salvación del ser humano, a la que llama «beatitud».

7

Libertad, eternidad, amor

Sentimos y experimentamos que somos eternos.

La cuestión de la libertad en Spinoza reposa en una paradoja aparente: atraviesa toda una obra basada, sin embargo, en una noción de determinismo cósmico que parece aniquilarla. Nada más empezar la *Ética*, después de haber definido a Dios como la Sustancia única, Spinoza afirma que es «la causa inmanente de todas las cosas»[1] y que «todas las cosas han sido predeterminadas por Dios».[2] La Naturaleza es el despliegue de esa causalidad primera, y todo en este mundo está determinado por unas causas y produce a su vez unos efectos. Ese encadenamiento de causas y efectos (que recuerda a la noción hindú y budista de *karma*, la ley de la causalidad universal) se aplica a todo, incluso a las acciones humanas cuyas causas nos son a menudo desconocidas. Precisemos, sin embargo, que ese determinismo no tiene nada de religioso: no es la expresión de una fatalidad o de un destino. Ninguna voluntad divina superior, que podríamos hacer cambiar hipotéticamente mediante nuestras plegarias, es la fuente de este determinismo. Sencillamente, de manera casi mecánica, es el despliegue de una causalidad primera a través del conjunto del cosmos. El ser humano se encuentra arrojado a ese inmenso encadenamiento de causas y efectos, y va a resultar enteramente

condicionado por él, participando al mismo tiempo en él, porque a su vez producirá más efectos mediante sus actos. ¿Cómo se hace emerger la posibilidad de una libertad individual en el seno de semejante determinismo universal?

Antes de explicar lo que puede ser la libertad, Spinoza empieza por aclarar lo que no es: el libre albedrío. Descartes, siguiendo a los teólogos cristianos, afirma que el ser humano es la única criatura que posee libre albedrío, es decir, una indeterminación de su voluntad que puede permitirle efectuar elecciones que no estén determinadas por los afectos y, por tanto, por los deseos. Spinoza no se cree ni una palabra de esto. Afirma, como ya hemos visto, que «el hombre no es un imperio dentro de un imperio», y que está sometido a la misma ley de causalidad (tanto en su cuerpo como en su espíritu) que todas las cosas y todos los seres vivientes. El libre albedrío no es más que una ilusión: «Los hombres se creen libres porque tienen conciencia de sus voliciones y de sus apetitos, y no piensan, ni siquiera en sueños, en las causas que les disponen a desear y a querer, porque las ignoran».[3] Por tanto, como no tenemos ninguna conciencia de las causas que motivan nuestros actos, pensamos que somos libres. En cuanto empezamos a observarnos atentamente, tomamos conciencia de que nuestras elecciones y nuestros deseos, que creíamos orientados de manera libre, están determinados de hecho por todo tipo de causas. La psicología profunda no dirá nada diferente a esto: nuestros deseos y actos están motivados por causas que escapan a nuestra conciencia. ¿Estamos, por tanto, condenados a obrar solo en razón de unas causas que se nos escapan? No, afirma Spinoza, la libertad existe, pero se trata de redefinirla en profundidad.

Para ello procede en dos tiempos. En un primero afirma que «se llama *libre* a la cosa que existe según la sola necesidad de su naturaleza, y que está decidida por sí sola a obrar».[4]

A ese respecto, «solo Dios está libre de causas»,[5] es decir, que es perfectamente autónomo y no se halla bajo la restricción de causa alguna. En un segundo tiempo, Spinoza afirma también que el ser humano es libre en la

medida en que obra según su propia naturaleza, según su «esencia singular», y no solamente bajo la influencia de causas que le son exteriores. O dicho de otra manera: cuantas más ideas adecuadas formamos, más conscientes somos de las causas de nuestros actos, más capaces somos de obrar en función de nuestra propia naturaleza y, por tanto, más autónomos seremos. Cuanto más procedan nuestros actos de la esencia singular de nuestro ser, y no de causas exteriores, más libres serán.

Esto es posible por el ejercicio de la razón: «Declaro que el hombre está en posesión de una libertad plena cuando se deja guiar por la razón. Ya que, en esa medida precisa, su conducta está determinada por unas causas que son comprensibles adecuadamente solo por su naturaleza, aunque la determinación de su conducta por esas causas tenga un carácter necesario».[6] Lo que dice Spinoza es extremadamente preciso: somos libres porque actuamos, gracias a la razón, a partir de nuestra naturaleza singular, y no bajo la influencia de causas exteriores, pero no es menos cierto que nuestra conducta no se debe al azar, sino a la determinación de nuestra propia naturaleza. Dicho de otro modo: ser libre es ser plenamente uno mismo, pero ser uno mismo es responder a las determinaciones de nuestra naturaleza. Un hombre estará siempre determinado por lo que hay en su esencia singular, que es un modo de los atributos divinos del Pensamiento y de la Extensión. En eso no seremos jamás libres de ser otros que quienes somos en nuestra naturaleza profunda y divina, y por tanto tampoco podremos hacer otra cosa que lo que nos es posible hacer según nuestra naturaleza singular. Por ejemplo: un individuo de temperamento activo lo será toda su vida, pero podrá obrar más o menos bien, de manera más o menos conforme a su naturaleza profunda y útil para los demás, cosa que le hará más o menos libre. Del mismo modo, un individuo enfrentado a un obstáculo que lo contraría podrá reaccionar de una manera muy distinta según se vea movido por los afectos o por la razón. Si consigue dominar sus sentimientos de tristeza, de miedo o de cólera, será más libre que si no puede hacerlo.

Spinoza redefine así la libertad: por una parte como inteligencia de la necesidad; por otra, como liberación con relación a las pasiones. El ignorante será siempre esclavo de sus pasiones, y finalmente desgraciado, porque está

encadenado a sus afectos, cuyas causas ignora, mientras que el sabio obrará bajo la guía de la razón y será feliz, ya que está liberado de la servidumbre de la ignorancia y de las pasiones. La libertad se opone a la opresión, pero no a la necesidad. Por tanto, somos más libres cuanto menos constreñidos estamos por las causas exteriores y así se comprende la necesidad de unas leyes de la Naturaleza que nos determinen. A continuación, la liberación de la servidumbre aumenta nuestra potencia de obrar y nuestra alegría para conducirnos, como vamos a ver bien pronto, hasta la alegría infinita de la beatitud. Inteligencia de la necesidad, liberación: así es como se puede comprender la redefinición de la libertad operada por Spinoza y, una vez más, me asombra constatar hasta qué punto esta concepción coincide con la del hinduismo y el budismo, que plantean el mismo determinismo cósmico y la misma posibilidad de alcanzar la alegría perfecta a través de un conocimiento verdadero que procura la liberación (*moksha* o *nirvana*).

Aunque el conocimiento racional nos hace libres, también es insuficiente para conducirnos a la felicidad suprema, que Spinoza llama «beatitud». Para ello, es necesario un tercer género de conocimiento: la ciencia intuitiva. Ya hemos visto que la opinión y la imaginación constituían el primer género del conocimiento, pero que al mismo tiempo nos mantenían en la servidumbre. El segundo género se basa en la razón, que nos permite conocer y ordenar nuestros afectos. El tercero, que solo puede existir como prolongación del segundo, es la intuición, gracias a la cual podemos percibir la relación entre una cosa finita y otra infinita, entre la existencia modal de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu y la existencia eterna de los atributos divinos. Gracias a ella podemos percibir la adecuación entre nuestro mundo interior, ordenado por la razón, y la totalidad del Ser; entre nuestro cosmos íntimo y el cosmos completo; entre nosotros y Dios. Esta percepción intuitiva nos procura la mayor felicidad de todas, la alegría más perfecta, ya que nos hace entrar en resonancia con el universo entero: «Cuanto más capaces somos de alcanzar este tipo de conocimiento, más conscientes somos de nosotros mismos y de Dios, es decir, más perfectos y felices».[7] Y Spinoza no duda en afirmar que

el conocimiento intuitivo hace que lo consideremos todo de una manera radicalmente nueva y nos conduce a las satisfacciones más elevadas del espíritu. Robert Misrahi habla a propósito de esto de una especie de «segundo nacimiento», que nos hace entrar en la beatitud.[8] Conviene, sin embargo, desconfiar del vocabulario con connotación religiosa usado por el propio Spinoza. El mismo Robert Misrahi nos pone justamente en guardia contra una interpretación de tipo místico de esta experiencia última: «La beatitud spinozista no es ninguna mística: no resulta de la fusión de un ser finito con otro infinito, sino que resulta de un procedimiento racional e intuitivo, y es ese conocimiento, es decir, esa sabiduría».[9] Aunque el vocabulario empleado por Spinoza a veces está muy cerca del de los místicos cristianos, no hay que olvidar que el fundamento de estas experiencias difiere: por un lado, unión con un Dios trascendente mediante la fe y el corazón, y por el otro, unión con un Dios inmanente a través de la razón y la intuición. Se podría definir el estadio último del spinozismo como una mística inmanente, o mejor aún, de hecho, para evitar cualquier confusión con una experiencia de tipo religioso, como una sabiduría, muy cercana en muchos aspectos a las de Plotino o la India.

Cuanto más nos elevamos en perfección y en alegría, «más participamos de la naturaleza divina»[10] y más amamos a Dios como Dios se ama a sí mismo y ama a los hombres: «Aquel que se comprende a sí mismo y comprende sus sentimientos, de una manera clara y distinta, ama a Dios, y tanto mejor se comprende a sí mismo y comprende sus sentimientos».[11] Toda la ética de Spinoza empieza pues por un conocimiento racional de Dios y acaba con un amor de Dios que se desvela por una parte por el conocimiento de sí y, por otra, por la intuición de esa relación entre nuestro cosmos interior y el cosmos entero. Cuanto más nos conocemos, más orden ponemos en nuestros afectos, más aumentamos en potencia y en alegría, y más participamos en la naturaleza divina y experimentamos el amor de Dios.

La beatitud o alegría perfecta es pues el fruto de un conocimiento a la vez racional e intuitivo, que se expande en un amor. Aunque no se trata de un amor entendido como una pasión: en ese sentido, «Dios no ama ni odia a nadie», [12] afirma Spinoza. Pero sí un amor universal, fruto del espíritu: «El amor intelectual del espíritu hacia Dios es el amor mismo de Dios, en el que Dios se

ama a sí mismo».[13] Ese amor intelectual de Dios se desarrolla plenamente cuanto más participamos en la naturaleza divina. Por consiguiente, no hay ninguna diferencia entre el amor que sentimos por Dios, el amor que Dios tiene por los hombres o el amor que Dios siente por él mismo: «De donde se sigue que Dios, en tanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres, y por consiguiente, el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del espíritu hacia Dios son una sola y misma cosa […] Eso nos hace comprender claramente en qué consiste nuestra salvación, o mejor dicho, la Beatitud o la Libertad: en el amor constante y eterno hacia Dios, o dicho de otra manera, en el amor de Dios hacia los hombres».[14]

En el corazón de esa sabiduría del amor, Spinoza introduce una nueva noción, la de eternidad: «El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno».[15] El amor de Dios está más allá del tiempo, y por eso es eterno. Y, al participar en la naturaleza y el amor divino, «sentimos y experimentamos que somos eternos»,[16] afirma el filósofo. No confundamos la inmortalidad (una existencia que se dilata en un tiempo que no acaba nunca) con la eternidad: un instante fuera del tiempo, que no tiene principio ni fin. Experimentar que somos eternos significa vivir en el instante esa experiencia inefable de que podemos existir más allá de la temporalidad, lo que Bruno Giuliani explica tan bien de la siguiente forma: «Decir que el espíritu se percibe como eterno es decir que se percibe en su esencia misma como existente fuera del tiempo y del espacio. Eso no quiere decir que vaya a durar de manera indefinida. Por el contrario, eso significa que no durará: el espíritu siente simplemente que es eterno en el sentido en que se percibe como existente de una manera intemporal, con la misma necesidad que la eternidad de la vida de Dios».[17]

Es una experiencia similar a la descrita por numerosos místicos. También nos podemos hacer una idea de ella cuando, ante una experiencia de amor o de contemplación de la belleza del mundo que nos trastorna, decimos que tenemos la «impresión de que el mundo se ha detenido». Viví por primera vez esa sensación de eternidad cuando, al salir de la infancia, me vi sumergido en un amor infinito y universal al contemplar en un bosque el sol atravesando un claro todavía brumoso. Me quedé mucho rato contemplando aquel espectáculo

que tanto me afectaba y la verdad es que perdí la noción del tiempo. Sentía no solamente que el tiempo había desaparecido, sino también que se había borrado toda separación entre yo y el mundo. Fui uno con la naturaleza durante un instante, lo que me hizo experimentar ese sentimiento de eternidad al que se refiere Spinoza.

En una aceleración bastante prodigiosa de su pensamiento, Spinoza da un paso más al final de la quinta parte de la *Ética*: no solamente «sentimos que somos eternos», sino que nuestro espíritu lo es realmente y no desaparecerá con la muerte: «El espíritu humano no puede quedar absolutamente destruido con el cuerpo, sino que perdura alguna cosa que es eterna».[18]

Y Spinoza precisa que la parte del espíritu que perdura tras la muerte del cuerpo es la parte activa (la del entendimiento que ha formado unas ideas adecuadas), mientras que la que perece es la parte pasiva, o dicho de otra manera, la imaginación.[19] Así, cuanto más desarrolle un ser humano su razón, unas ideas adecuadas y unas posibilidades de existencia y de alegría, mayor será la parte de su espíritu que sobreviva a la destrucción del cuerpo. Por el contrario, el espíritu de un hombre que solo vive bajo la guía de su imaginación y sus afectos desordenados solo sobrevivirá a su cuerpo un poco o nada en absoluto. Por último, Spinoza afirma también, teniendo en cuenta el vínculo entre el cuerpo y el espíritu, que cuanto más tenga un cuerpo «el poder de ordenar y encadenar los afectos del cuerpo siguiendo un orden conforme al entendimiento», más importante será la parte del espíritu que le sobreviva.[20] Dicho de otra manera, cuanto más regulados estén nuestros sentimientos y nuestras emociones por la razón, más se verán transformadas en actos nuestras pasiones, y más grande será la parte de nuestro espíritu que perdure.

Esa cuestión de la supervivencia del espíritu ha suscitado muchos comentarios y controversias. Los spinozistas materialistas (sobre todo los marxistas, que fueron muy numerosos en las décadas de 1960 y de 1970, como Louis Althusser) no son capaces de admitir que Spinoza pueda así, en las últimas páginas de su *Ética*, contemplar la supervivencia del espíritu al cuerpo, del mismo modo que los pensamientos religiosos. Eso parece

contradecir su concepción de una unión sustancial del espíritu y del cuerpo, y también se parece demasiado, según ellos, a un deseo muy humano de supervivencia de la conciencia para resultar creíble. Sin embargo, aunque retorzamos el texto de Spinoza en todos los sentidos, sin lugar a dudas afirma esto en varias ocasiones. En el fondo me parece muy lógico: es la parte divina y eterna en nosotros lo que perdura. Los velos del tiempo se disiparán después de nuestra muerte y nuestro espíritu continuará viviendo en Dios, que no tiene ni principio ni fin, como una parte de él mismo. Y todo eso coincide, una vez más, con la concepción de la filosofía india de la *Advaita Vedanta*: el *atman* (la parte divina en nosotros) se une al *brahman* (lo divino cósmico impersonal) cuando se sale de la ignorancia y se alcanza la liberación. Lo que añaden los hindúes, y sobre lo cual Spinoza guarda silencio, es que nos volveremos a reencarnar en un nuevo cuerpo si no hemos alcanzado la liberación última por medio del conocimiento.

Como ya hemos visto, la sabiduría spinozista converge en muchos puntos con la sabiduría india, y me asombro y me admiro de verdad al ver que un hombre solo, en un contexto en el cual no podía conocer nada de esa filosofía, haya podido defender las mismas tesis en tantos puntos esenciales. La razón es universal, Spinoza estaba convencido de ello. Y cuando se sigue el mismo recorrido, con idénticos rigor y amor por la verdad, sin dejarse influir por el prisma deformante de las creencias (sean estas las que sean), puede llegar, en cualquier época y lugar, a desarrollar unos argumentos comunes y a vivir las mismas experiencias: sobre todo, la del conocimiento intuitivo del amor de Dios, que nos hace salir de la oscuridad de los meandros del tiempo para vivir en la luz de la eternidad.

Cuando ha llegado a ese estado, el sabio se encuentra en un estado de alegría que nada ni nadie le puede quitar. Es consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y posee siempre la verdadera satisfacción del alma.[21] Acepta plenamente la vida, porque sabe que todo llega por necesidad;[22] no siente más odio que compasión;[23] el bien que desea para sí mismo lo desea para todos los demás,[24] y responde al odio o al desprecio con el amor,[25] ya que sabe que «las almas no se vencen mediante las armas, sino a través del amor y la generosidad».[26] En este estadio último, observaremos que los

frutos y los actos de la sabiduría y la santidad (tal como los describe Bergson, por ejemplo, a propósito de los grandes místicos) se confunden. Aunque sus senderos hayan sido muy distintos, ya que uno ha caminado siguiendo la vía inmanente de su razón y el otro, su fe amante en un Dios trascendente, el sabio y el santo viven en la beatitud y experimentan que son eternos. Pero Spinoza afirma también esa idea tan original y potente que distingue sin duda y claramente la naturaleza de esas dos vías de transformación y de cumplimiento del otro: «La Beatitud no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma. No experimentamos alegría porque reprimamos nuestras inclinaciones, sino que, por el contrario, gracias a que experimentamos alegría, podemos reprimir nuestras inclinaciones».[27] O dicho de otra manera: mientras la vía religiosa o moral ascética tradicional (a la inversa del mensaje de los Evangelios, que encuentra, una vez más, eco en el pensamiento de Spinoza) espera la alegría como recompensa de la virtud, la sabiduría spinozista parte de la experiencia de la alegría que experimentamos al ordenar nuestras pasiones, con el fin de aumentar nuestra potencia de actuar, para incitarnos a ordenar nuestra vida mediante la razón. Toda la ética de Spinoza parte de la alegría para ir a parar a la alegría perfecta. Es todo salvo una moral distributiva: «si obras bien, serás recompensado»; «sufre esperando la felicidad». Nos propone, por el contrario, apoyarnos en lo que nos proporciona alegría, nos hace crecer y nos hace felices, para comprometernos cada vez más resueltamente en el camino de la sabiduría, que nos conducirá, de alegría en alegría, hacia la beatitud y la libertad.

Como confiesa Spinoza en las últimas y emocionantes líneas de la *Ética*, donde se siente que su soledad le aflige: «Aunque, ciertamente, la vía que acabo de indicar parece muy ardua, puede encontrarse. Y eso ciertamente debe ser arduo, cosa que se encuentra de manera rara. Ya que, ¿cómo sería posible, si la salvación está ahí, a nuestro alcance, y puede encontrarse sin grandes sufrimientos, que la dejen escapar casi todos? Pero todo lo que es precioso es tan difícil como raro».[28]

Conclusión

Grandeza y límites del spinozismo

«El hombre libre —escribe Spinoza— no piensa en nada menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte, sino sobre la vida.»[1] De constitución frágil según su biógrafo Colerus, padecía de tuberculosis desde los veinticinco años. Baruch sabía que no viviría mucho tiempo. Sus caseros y sus allegados testimonian que permaneció sereno y feliz hasta su último aliento, como él mismo se lo confió en una carta a Willem Van Blijenbergh: «El ejercicio de mi poder natural de comprender, que no me ha fallado una sola vez, ha hecho de mí un hombre feliz. Disfruto, en efecto, y me aplico a través de la vida, no en la tristeza de las lamentaciones, sino en la tranquilidad alegre y la felicidad».[2]

El sábado 20 de febrero de 1677 se encontró mal y mandó llamar a su amigo médico, Lodewijk Meyer. Llegado de Ámsterdam al día siguiente por la mañana, este último recomendó que se le sirviera un caldo de gallina. Mientras sus caseros estaban en el sermón del pastor, después del almuerzo, Spinoza moría en su habitación, hacia las tres de la tarde. Tenía cuarenta y cinco años. Lodewijk Meyer probablemente llevó sus manuscritos a su editor en Ámsterdam, Jan Rieuwertsz, que se hizo cargo de los gastos de la

inhumación en la Nieuwe Kerk, la pequeña iglesia protestante de sus caseros. Una decena de años más tarde, a falta de fondos para prolongar la concesión funeraria, sus restos acabaron dispersos por el cementerio que está junto a la iglesia. Tras el anuncio de su fallecimiento, su hermana Rebecca, que no había vuelto a hablarle desde su destierro de la comunidad judía veinte años antes, reapareció para reclamar la herencia. Al constatar que había más deudas que ganancias, acabó por renunciar a ella. Los escasos bienes de Baruch Spinoza, constituidos principalmente por libros, se vendieron en subasta pública. Menos de un año después de su muerte, Jan Rieuwertsz publicó sus obras póstumas, entre ellas la *Ética*, en una edición bilingüe latín-neerlandés, sin nombre del autor y bajo un editor falso. En verano de 1678 la obra fue condenada por las autoridades civiles y religiosas y se clasificó en el Índice de la Iglesia católica en marzo de 1679, por parte del obispo Niels Stensen (beatificado por Juan Pablo II), que lo calificó de «mal pestilente». Conservada en los archivos del Vaticano, esa obra, aunque no se trate del original redactado por el autor, es el único ejemplar manuscrito de la *Ética* que nos ha llegado.

Como habrá comprendido, querido lector, amo profundamente a Baruch Spinoza. Ese hombre me conmueve por su autenticidad y su profunda coherencia, por su dulzura y su tolerancia, también por sus heridas y sus sufrimientos, que supo sublimar en su búsqueda incansable de la sabiduría. Me encanta también porque es un pensador de la afirmación. Es uno de los raros filósofos modernos que no se sumergieron en el negativismo, en una visión esencialmente trágica de la vida, sino que encaró de manera positiva la existencia y propuso un camino de construcción de sí mismo que conducía a la alegría y la beatitud. De entrada, me reconocí en ese procedimiento constructivo que no impide, sino más bien al contrario, arrojar una mirada lúcida sobre la naturaleza humana y el mundo. Amo a Spinoza porque es un pensador generoso que desea ayudar a sus semejantes con su filosofía y que se toma muy a pecho mejorar el mundo en el que se encuentra. Y lo amo, por último, y quizá por encima de todo, por su valor: contra viento y marea, siguió

fiel a su amor a la verdad, prefiriendo la libertad de pensar a la seguridad de la familia, de la comunidad y del conformismo intelectual. Fue víctima de las peores calumnias, los suyos renegaron de él, vivió bajo amenazas permanentes y siempre se mantuvo fiel a su línea de conducta. Fue odiado, pero no odió nunca. Fue traicionado, pero no traicionó a nadie. Se burlaron de él, pero siempre respondió con respeto. Vivió sobria y dignamente, siempre en perfecta coherencia con sus ideas, eso que casi ningún intelectual (y en esto me incluyo) es capaz de hacer. Amo a Spinoza y lo considero un amigo querido en mi búsqueda de la sabiduría.

¿Soy spinozista, por consiguiente? En muchos aspectos sí, y ya volveré sobre este tema. En determinados aspectos, sin embargo, no me reconozco en el pensamiento de Spinoza. No he tenido ocasión de comentar a lo largo de este libro dos puntos de vista que él expresa rápidamente en su obra, pero con los cuales estoy en profundo desacuerdo: su concepción de la mujer y su visión de los animales.

Cuando murió, el 21 de febrero de 1677, acababa de escribir un párrafo del *Tratado político* (inacabado) dedicado a la cuestión del derecho a voto en la democracia. Spinoza explica que las mujeres, como los niños, deben estar excluidas de este, debido a que dependen de su marido. A continuación plantea una buena pregunta: esa dependencia del marido, ¿procede de una institución cultural o de su propia naturaleza? Contra todo pronóstico, Spinoza cae entonces en los prejuicios de su época y nos explica que «la condición de las mujeres deriva de su debilidad natural». Su argumentación, muy pobre, no reposa más que sobre una constatación empírica: «En ningún lugar, en efecto, ha ocurrido que los hombres y las mujeres gobiernen juntos. En todos los países de la tierra donde viven hombres y mujeres, vemos a los primeros reinar y a las segundas sufrir su dominación. De ese modo, los dos sexos conocen la paz».[3] Aunque consiguió superar los prejuicios de su cultura y de su tiempo en muchos terrenos, Spinoza no supo llevar más lejos su reflexión sobre esta cuestión. Me pregunto incluso si había digerido del todo su infortunio amoroso o si este no le anclaría ciegamente en la misoginia

congénita de las sociedades patriarcales…

Otra idea que no comparto: su concepción utilitarista de los animales, aquí también perfectamente acorde con los prejuicios de su tiempo. Siguiendo a los filósofos de la Antigüedad y a los teólogos cristianos, considera en efecto que los hombres, dotados de razón, buscan entre ellos la justicia y la concordia, y pueden hacer uso del resto de la naturaleza, y sobre todo de los animales, como les parezca: «No niego que los animales tengan conciencia [contrariamente a Descartes] pero sí que ello nos prohíba pensar en nuestra utilidad, servirnos de los animales a nuestro gusto y tratarlos según mejor nos convenga, ya que ellos no son compatibles con nosotros por naturaleza, y sus sentimientos, por naturaleza, son distintos de los sentimientos humanos».[4] Sobre esta cuestión, Montaigne fue un verdadero precursor, demostrando que los animales eran, en muchos aspectos, más inteligentes y sensibles que nosotros, y que había que salir de la lógica ancestral de lo «propio del hombre», que no es más que una coartada para explotarlos a nuestra conveniencia, y con buena conciencia.

Otro punto de divergencia: el racionalismo absoluto de Spinoza. Aunque creo, como él, que la razón humana es universal y puede intentar comprender las leyes del universo, pienso que la totalidad de lo real no se puede captar únicamente mediante la razón lógica. La revolución operada por la física cuántica nos ha demostrado que había que salir de nuestra lógica binaria clásica para comprender la complejidad del mundo, cosa que incluso desestabilizó a Einstein, cuando se le presentó la teoría de la «no-separabilidad». Aunque Spinoza penetra en los límites del racionalismo en metafísica, cosa que le llevó a descubrir el conocimiento intuitivo, sigue siendo muy cartesiano en su manera de aprehender los fenómenos naturales, y todo lo que hoy en día llamamos lo «paranormal» le parecían puras quimeras, un punto de vista que yo no comparto. Al analizarlo todo a partir de la ley de la causalidad, pasa de largo, por ejemplo, de los fenómenos de sincronicidad, tal y como Jung los ha explicado: dos acontecimientos simultáneos no unidos por una causa, sino por su sentido. Más profundamente aún, no creo en la posibilidad misma de un sistema cerrado, fundado en una lógica geométrica. Aun confesando que no he comprendido necesariamente todas sus sutilezas, no

creo que el sistema racional de Spinoza, que explica de manera lógica la totalidad de lo real, sea posible. Estoy convencido de que la razón lógica no puede explicarlo todo, y también tengo dudas sobre el determinismo absoluto en el cual se basa un sistema semejante. A ese respecto, me remito a la crítica radical (pero honrada y brillante) del sistema spinozista que ha hecho Luc Ferry.[5] Aunque el sistema tenga sus límites, eso no quiere decir que todo se derrumbe como un castillo de naipes, como piensa Luc Ferry, que juzga como «delirante» la empresa spinozista. Aunque no se suscriba el sistema, se puede quedar deslumbrado, conmovido en lo más hondo e intelectualmente nutrido por un gran número de propuestas spinozistas. Como hemos visto, Spinoza revoluciona sin parar los códigos tradicionales de la filosofía ética. Camina, y nos invita a hacerlo a nosotros, por fuera de los senderos más trillados del pensamiento filosófico y religioso. Nos invita sin cesar a cambiar nuestra mirada, a abandonar los pensamientos estereotipados para pensar mejor, mirar más lejos, de manera distinta y hacia otros lugares. Me adhiero a su monismo metafísico y a su filosofía inmanentista, que tiene un extraño eco en la de la India, aunque yo mismo haya vivido experiencias espirituales que han trastornado tanto mi corazón como mi inteligencia, y mi vínculo con Cristo sea más afectivo que racional. Me adhiero igualmente a su concepción monista del cuerpo y del espíritu. Suscribo plenamente su antropología, que coloca el *conatus*, el deseo y la alegría en el fundamento de la ética. Me adhiero a su crítica radical de la superstición religiosa y suscribo su lectura racional y crítica de la Biblia. Me reconozco también de una forma natural en su visión política (premonitoria) de nuestras democracias modernas, como en el vínculo que establece entre ética y política: el cambio más fecundo vendrá de los individuos que vivan bajo el control de la razón. Como él, intento no burlarme, no juzgar, no quejarme o encolerizarme, sino más bien comprender y obrar. Y sobre todo, como él, busco la verdad y la sabiduría intentando llevar una vida buena y feliz. Suscribo, pues, estas frases de André Comte-Sponville: «Hay diversas estancias en la casa del filósofo, y la de Spinoza a mis ojos es la más bella, la más alta, la más vasta. ¡Qué le vamos a hacer si no somos capaces de habitarla por completo!».[6]

Córcega, primavera-verano de 2017

Postfacio

Una conversación con Robert Misrahi

Enseñé las pruebas de mi libro a dos filósofos que conocían muy bien el pensamiento de Spinoza con el fin de recoger sus consejos y sus críticas. Antes que nada quiero dar mis más sinceras gracias a Bruno Giuliani por sus pertinentes observaciones, que me permitieron aportar algunos matices preciosos al texto. Y gracias de todo corazón también a Robert Misrahi, que se tomó el tiempo de leer atentamente esta obra.

Robert Misrahi, que tiene hoy en día noventa y un años, descubrió a Spinoza a los dieciséis y ya no lo abandonó nunca, aunque cometió algunas infidelidades con Sartre sobre la cuestión del libre albedrío. Por lo tanto, durante setenta y cinco años ha leído, traducido y comentado incansablemente el pensamiento de aquel que lleva su mismo nombre de pila: Benedicto. Inmigrado de una familia judía de origen turco, Benedicto eligió de niño el nombre de Robert para integrarse mejor en Francia en un contexto de virulento antisemitismo. En el momento mismo en que descubrió la *Ética* de Spinoza escapó por poco a la redada del Velódromo de Invierno y se negó a llevar la estrella amarilla, con

gran peligro para su vida. Golpeado por una infancia dolorosa (su madre ingresó en un hospital psiquiátrico cuando él solo tenía ocho años y permaneció allí toda su vida, y su padre vivió en una situación casi crónica de desempleo), Robert se lanzó a la filosofía a los dieciséis años, sin duda para salvar la piel, siguiendo el ejemplo de su mentor, Baruch Spinoza. Al año siguiente, en 1943, leyó, nada más publicarse, *El ser y la nada*, obra de un filósofo casi desconocido por aquel entonces: Jean-Paul Sartre. Fue su segundo enamoramiento filosófico y se convirtió en afín al filósofo, que le financiaría sus estudios de filosofía hasta el diploma superior. Robert Misrahi enseñó mucho tiempo en la Sorbona, al mismo tiempo que desarrollaba una obra personal, centrada en la búsqueda de la felicidad, y multiplicaba las publicaciones y las traducciones de Spinoza, sobre el cual se convirtió en un especialista reconocido mundialmente.

Después de leer mi manuscrito, Benedicto-Robert Misrahi me envió una carta para hacerme partícipe de sus observaciones, y sobre todo de sus divergencias acerca de algunas de mis interpretaciones del pensamiento de Spinoza, concernientes en especial a la cuestión de Dios. Con su permiso, me ha parecido oportuno publicar su carta y la respuesta que yo le di, porque he pensado que este intercambio podría interesar al lector al mostrar cómo el pensamiento de un gran filósofo siempre da lugar a ricos debates.

Querido Frédéric:

He leído con gran alegría su bello libro sobre Spinoza. Me ha encantado su amor sincero por el filósofo, y he admirado el retrato tan concreto y tan bien informado que hace de nuestro común amigo. También admiro su estilo, a la vez sencillo y dinámico, que, en efecto, dará ganas a sus lectores de leer a Spinoza, y los ayudará a vivir mejor, como usted recuerda tan bien.

La amistad que nos une me sugiere hacerle partícipe de algunas reservas concernientes a su interpretación del spinozismo. Estas participan de nuestro esfuerzo común por difundir cada vez más la doctrina de Spinoza. Los dos sabemos que, frente a un mismo texto, las interpretaciones pueden ser numerosas y divergentes, y su confrontación comparativa está destinada no solo a subrayar el trabajo de los comentaristas, sino a aumentar la comprensión del texto fuente. A ese respecto, pienso

que una «interpretación» se aproximará tanto más a la intención del autor en tanto que pueda aportar el mayor número de hechos que apoyen su tesis.

Así es como, a propósito de la ontología de Spinoza, divergimos radicalmente: para mí, Spinoza nos propone un «ateísmo educado» (como decía el eminente historiador de la filosofía Henri Gouhier), doctrina que yo denominaría «ateísmo enmascarado», por retomar el término *enmascarado* que he aplicado sin escándalo a la filosofía de Descartes. ¿Cuáles son mis argumentos para defender esta tesis, que no es ni una postura ni oportunismo? Citemos primero algunos hechos, tanto textuales como históricos.

Querido Frédéric, no he visto que recuerde la divisa que Spinoza había inscrito en su sello y que ilumina toda su obra: c*aute*, «desconfía». ¿Sería demasiado prudente Spinoza? ¿Acaso no había sido excomulgado por su comunidad, que le consideraba… ateo? ¿No había sido Spinoza víctima de un intento de asesinato mediante un puñal? ¿Debe recibir el terrorismo bárbaro un nombre moderno para ser reconocido como tal y sugerir la prudencia? ¿Acaso habían cesado las guerras de religión en el siglo XVII? En esta perspectiva, ¿por qué no tener en cuenta (algo que usted recuerda tan bien) que los antepasados de Spinoza fueron quizá judíos marranos de la península Ibérica, falsamente conversos al cristianismo para sobrevivir, pero secretamente «judíos en privado»? ¿No existía en un país calvinista del siglo XVII la posibilidad de ser ateo en secreto?

A ese hecho (la utilización por parte de Spinoza de la divisa c*aute*) se añade la carta XLII de Lambert Van Velthuysen (transmitida por Jacob Osten), a la que Spinoza responde en la carta XLIII a Jacob Osten. Pero mientras la carta de L. Van V. es un largo estudio teológico y una crítica de la ausencia en Spinoza de un dios personal y creador, Spinoza, en una corta misiva, se contenta con proclamar que no es ateo porque no es de costumbres libertinas. De hecho, se muestra prudente, pues nuestro amigo Spinoza no responde a ninguna pregunta teológica u ontológica, sino que opera un desplazamiento. ¿Mala fe? ¿Acusaríamos de mala fe al director del Consejo Nacional de la Resistencia francesa Jean Moulin porque vivía en la clandestinidad? ¿Tenemos derecho a exigir a Spinoza una transparencia heroica y suicida?

Otros hechos corroboran nuestra interpretación. Spinoza precisa en la *Ética* que conviene no dar a los términos que emplea más que el sentido que él mismo les atribuye en sus propias definiciones, y añade que no lo dirá «más que una vez» (como subraya Leo Strauss). Pero precisamente «una sola vez» escribe: *Deus sive Natura*, Dios, es decir (lo que vuelve a lo mismo), la Naturaleza, en *Ét.*, IV, 4. dem.

Spinoza no habla «jamás» de un dios personal y no duda en afirmar que la idea de la encarnación en un cuerpo humano de un Dios infinito es «absurda». No deja de expresar por ello, eso es cierto, su admiración por la persona de Cristo, que es como el espíritu de Dios en el hombre («Dios», recordemos, es toda realidad material [atributo «Extensión»] y toda la cultura humana [atributo «Pensamiento»]). No se puede confundir por tanto la marca de respeto que Spinoza expresa con respecto a sus fieles amigos cristianos con

una declaración de lealtad hacia una religión cualquiera.

Si está claro a mis ojos que Spinoza no sostiene jamás, sino que combate siempre, la idea de un dios personal; si me resulta igualmente claro que la idea de un dios creador que fuera «totalmente determinado» (como el *Deus sive Natura*) es contradictoria en los términos, dado que «creación» supone «libertad», entonces debo rendirme a la evidencia: un dios determinado no es un dios todopoderoso, y el spinozismo es un ateísmo («a-teísmo»).

¿Cómo puede ser entonces que en un país laico cueste a veces tanto reconocer que una doctrina de sabiduría pueda ser un ateísmo? ¿Y por qué resultaría necesario que la más magnífica y elaborada de las doctrinas éticas no sea más que un simple deísmo a lo Voltaire? ¿Por qué degradar la excepción? ¿Es que el ateísmo es subversivo?

Tengo una observación más que hacer con respecto a la vía afectiva y por tanto el deseo (al que usted reconoce el lugar central). Con todo rigor y fidelidad al texto tan medido de Spinoza, no se puede, como hace sin embargo Appuhn, traducir por un solo término («afecto») esos dos términos latinos tan precisos: *affectus* («afecto») y *affectio* («afección»). Una elección de este estilo conduce a un contrasentido grave, como prueba la traducción de la definición III de la parte III de la *Ética*, que define justamente el afecto como una afección del cuerpo y la idea de esa afección: no se puede incluir en una definición el término mismo que se define, como obliga a hacer la traducción de Appuhn. Pero no se puede tampoco, para un mismo término latino, *affectus*, tan preciso y fundamental, utilizar indiferentemente dos términos para la traducción, «afecto» y «sentimiento». La traducción de Roger Caillois de *affectus* por «sentimiento» es arbitraria e inútilmente moderna. La traducción de *affectus* por «sentimiento» no hace más que debilitar su propio texto, que, sin embargo, ha sabido reconocer, a través de la traducción «afecto», la considerable aportación de Spinoza al conocimiento del espíritu humano. «Afecto» nos lleva a Freud, que usted menciona justamente. Pero le diré una vez más por qué no creo que haya un «inconsciente» en Spinoza (compárese la definición de afecto en *Ét.*, III, def. III). Se trata ahí de «interpretaciones», y ambos lo reconocemos alegremente, de modo que son libres.

Querido Frédéric, a pesar de estas divergencias de interpretación, debo felicitarle por su libro, exacto y vivo. Leyéndole tenía la sensación de estar situado en el corazón mismo del spinozismo: usted ha sabido dar a esta doctrina tan rica a la vez una imagen verdadera y un significado dinamizador, que se abre sobre un porvenir de libertad y de alegría.

Quiero expresarle mi amistad viva y mi admiración.

Robert Misrahi

*

Querido Robert:

Me siento muy feliz y honrado de que haya leído «con gran alegría» este librito que no tiene otra ambición que hacer descubrir al gran público la vida y el pensamiento de aquel al que ambos consideramos como el mayor de los filósofos. No solo por la profundidad y lucidez de su pensamiento, sino también porque puede tener un impacto considerable en nuestras vidas. Le agradezco de todo corazón esa lectura atenta y sus observaciones críticas.

Subraya usted, en efecto, y se lo agradezco, algunas divergencias de interpretación en la lectura de la *Ética*. Sobre el segundo punto, que es menor, he tenido mucho cuidado de traducir de una manera distinta *affectio* (afección) y *affectus* (afecto),[1] pero es cierto que a veces he seguido a Roger Caillois en su traducción de *affectus* como «sentimiento», porque encuentro la expresión mucho más elocuente para nuestros contemporáneos, aunque lo he asociado la mayor parte del tiempo a la palabra más adecuada de «afecto».

La cuestión de Dios y del ateísmo de Spinoza es esencial y, aunque no tenga ni sus conocimientos ni su larga frecuentación de Spinoza, sigo estando en desacuerdo con usted y me gustaría recordarle brevemente los motivos. En principio, estamos ambos de acuerdo en un punto esencial: está claro que Spinoza no cree en un Dios personal y creador, el de las religiones monoteístas. Lo he expresado así en numerosas ocasiones. Pero donde divergen nuestros puntos de vista es en que usted piensa que Spinoza utiliza (muy frecuentemente) la palabra *Dios* por precaución y, dado que la definición que da está muy alejada de la concepción monoteísta, la palabra ha quedado vaciada de su sustancia y solo se utiliza por prudencia. No estoy de acuerdo. También he recordado muchas veces aquí la prudencia de Spinoza, que publicó su *Tratado teológico-político* de manera anónima y renunció a publicar la *Ética* mientras estaba vivo, y no he dejado de observar también que había elegido como divisa la palabra latina *caute*, «desconfía».[2] Pero sigo convencido, sin embargo, de que no escribió nada que no pensara de verdad, ya sea sobre Dios o sobre cualquier otro tema. Y si la cuestión de Dios era extraña a su doctrina y no se trataba más que de un simple artificio para congraciarse con sus amigos cristianos y evitar la ira de las autoridades religiosas y públicas, ¿por qué sintió la necesidad de dedicarle el primer y el último libro de su obra mayor? Habría bastado con hacer una breve alusión y dedicar su libro a su visión antropológica y ética radicalmente nueva, basada en el *conatus*, el deseo y la alegría. Pero me parece evidente que Spinoza tiene la ambición de cimentar su ética sobre una metafísica. Parte de Dios, ese «ser absolutamente infinito» (*Ética*, I, definición), y afirma que «todas las cosas están en Dios

y dependen de él» (*Ética*, I, apéndice), antes de descender a las profundidades de la psique humana para volver a Dios a través de la liberación de la servidumbre y el acceso a la Beatitud por «el amor intelectual de Dios que es eterno» (*Ética*, V, 33), de lo que habla, según todas las pruebas, como una experiencia vivida.

Me parece, querido Robert, que reduce usted la definición de Dios a la que dan las tradiciones monoteístas occidentales (un ser personal y creador), cosa que le conduce de manera lógica a pensar que Spinoza construye su sistema hablando de un Dios en el cual no cree. Pero Spinoza redefine justamente de arriba abajo el concepto de Dios. Y como explico en el capítulo sobre «el Dios de Spinoza», su visión no dualista e inmanente de Dios se une, de una manera asombrosa, a la de las grandes sabidurías de la India y de China. Sin haberlas conocido, Spinoza da una definición de lo divino que se parece mucho a la del *brahman* hindú o del Tao chino. ¡Preciosa prueba del carácter universal de la razón humana! Ese divino impersonal y cósmico es para Spinoza no solamente una realidad, sino incluso la realidad última.

¿Tenía necesidad de llamarla «Dios», a riesgo de crear una confusión con la definición radicalmente distinta que daban sus contemporáneos en nuestra tradición judeocristiana? Ahí es donde me uno a usted: la utilización de la palabra *Dios* sin duda ha sido voluntaria, para atenuar el carácter revolucionario de su metafísica monista. Es probable que si hubiera vivido en nuestra época, Spinoza habría evitado esa palabra, demasiado connotada y saturada de sentido. Pero eso para mí no cambia nada en el fondo: Spinoza propone una nueva definición de Dios, que considera como la más acabada. No «cree» en la representación, que le parece infantil, de un Dios al cual sus semejantes rinden culto, sino que piensa en Dios como un ser infinito, principio de razón y modelo de buena vida, y ese pensamiento de «Dios» le dio mucha alegría y gobernó toda su vida.

Podemos llamar a eso *ateísmo* si quiere, porque quiere usted permanecer dentro de la definición bíblica de Dios, pero comprendo por qué Spinoza siempre rechazó ese calificativo, él que tenía como ambición superar la creencia religiosa para inventar un pensamiento filosófico de lo que, a falta de algo mejor, se llama universalmente y de manera muy diversa «Dios». Sin embargo, a fin de evitar cualquier clase de malentendido, ¿se podría hablar de *panteísmo*, más que de *teísmo*, para calificar su concepción de un Dios identificado con la Naturaleza, lo que reconciliaría quizá en parte nuestros dos puntos de vista?

Dándole las gracias más calurosamente aún, le reitero mi gran aprecio y mi fiel amistad.

Frédéric

*

Querido Frédéric:

Le doy las gracias por su respuesta a mi carta.

Me hace muy feliz que hayamos podido manifestar dentro de la amistad nuestros distintos enfoques del spinozismo, y me quedo en concreto con el hecho de que usted diga que sí, que en Spinoza hay un «Dios identificado con la Naturaleza».

Con toda mi fiel amistad,

Robert

Bibliografía

Obras de Spinoza

Como ya he comentado, he utilizado aquí las *Oeuvres complètes*, publicadas por la Pléiade (Gallimard, 1954), muy bien traducidas y anotadas por Roger Caillois, Madeline Francès y Robert Misrahi.

Existen miles de obras sobre Spinoza y sobre la *Ética*, y yo no he leído más que unas pocas, prefiriendo concentrarme en los textos del propio autor. Presentaré aquí algunas en francés que he encontrado útiles.

Comentarios de la Ética

Ansay, Pierre, *Spinoza peut nous sauver la vie*. (Obra atípica y peculiar, pero fiable y bastante accesible.)

Deleuze, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, 1981. (Insoslayable, lectura exigente.) [Hay trad. cast.: *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.]

Giuliani, Bruno, *Le Bonheur selon Spinoza*. *L'*Éthique *reformulée pour notre temps*, Almora, 2011. (El autor ha reescrito completamente la *Ética* para hacerla más accesible a sus contemporáneos, quizá desconcertante para los que adoran el texto original, pero fiel en el fondo y eficaz.)

Misrahi, Robert, *100 mots sur l'*Étique *de Spinoza*, Les Empêcheurs de

tourner en rond, 2005. (Precioso para acompañar una lectura seguida del libro.)

Suhamy, Ariel, *Spinoza, pas à pas*, Ellipses, 2011. (Un comentario preciso e iluminador del texto, pero a veces exigente.)

Libros sobre Spinoza

Damásio, António, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, 2003. (El punto de vista interesante de un célebre neurólogo lusoestadounidense sobre el pensamiento de Spinoza. Lectura árida en ocasiones.) [Hay trad. cast.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005.]

Ferry, Luc, *Spinoza et Leibniz. Le bonheur par la raison*, colección «Sagesses d'hier et d'aujourd d'hui», Flammarion, 2012. (Una crítica radical pero estimulante del spinozismo.)

Misrahi, Robert, *Spinoza, une philosophie de la joie*. (Excelente introducción al pensamiento de Spinoza, con preciosos comentarios personales del autor al final de la obra.) [Hay trad. cast.: *Spinoza: una filosofía de la alegría*, Madrid, Edaf, 1975.]

Moreau, Pierre-François, *Spinoza et le Spinozisme*, PUF, 2003. (Un buen libro de la colección «Que sais-je?» escrito por un fino conocedor del pensamiento del filósofo.) [Hay trad. cast.: *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012.]

Yalom, Irvin, *Le problème Spinoza*, Livre de Poche, 2014. (Novela apasionante y bien documentada, que pone en paralelo la vida de Spinoza y la del ideólogo nazi Rosenberg. La filosofía de Spinoza solo se toca tangencialmente.) [Hay trad. cast.: *El problema Spinoza*, Barcelona, Destino, 2013.]

Notas

PRÓLOGO. *El milagro Spinoza*

[1] Goethe, *Mémoires,* traducción de Jacques Porchat, París, Hachette, 1893, pp. 537 y 572. [Hay trad. cast.: *Memorias del joven escritor*, Buenos Aires, Austral, 1952.]

[2] Cuando cite a Spinoza, utilizaré como base las *Oeuvres complètes* publicadas en la Biblioteca de la Pléiade, muy bien traducidas por R. Caillois, M. Francès y R. Misrahi, aunque a veces aportaré algunas ligeras modificaciones para facilitar la claridad de la exposición.

[*] Como bien señala el autor en la nota 2, para las citas de las obras de Spinoza ha utilizado las *Oeuvres complètes* publicadas por Gallimard, pero en algunas ocasiones ha introducido modificaciones para aclarar el sentido de las frases. Con motivo de esta intervención, la traducción de las citas de Spinoza son de la traductora, en lugar de basarse en las ya publicadas al castellano. Por otro lado, a lo largo de los capítulos haremos uso de los títulos de las obras de Spinoza en castellano, pero la referencia bibliográfica de las traducciones publicadas se encuentran en las notas y la bibliografía. *(N. del E.)*

[3] *Éthique,* prefacio del libro III.

[4] Inicio del *Traité théologico-politique,* tercer capítulo de la *Éthique* y Carta 30 a Henry Oldenburg. Prefiero traducir «no burlarse» mejor que «no reírse», que se presta a confusión. Spinoza no tiene nada contra la risa, todo lo contrario; aquí lo que critica es la burla, ese reírse de otro, que constituye una pasión triste. [Hay trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2012; *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.]

[5] fondationseve.org y ensemblepourlesanimaux.org.

I. El revolucionario político y religioso

1. *Conversión filosófica*

[1] La casa natal de Spinoza estaba situada en el número 57 de la Breestraat. Fue destruida, como la mayor parte de las casas antiguas del barrio judío. Hoy en día, en ese mismo lugar se sitúa la iglesia católica Moisés y Aarón.

[2] Jean-Maximilien Lucas*, Vie de B. de Spinoza,* en Spinoza, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1341.

[3] Según otras fuentes, Spinoza habría empezado a seguir los cursos de Van den Enden tras la muerte de su padre, sobrevenida en 1654. Eso no cambia en esencia nada de lo que aquí sigue.

[4] Jean Colerus, *Vie de B. de Spinoza*, en Spinoza, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 1308.

[5] *Ibid.*, p. 1309.

[6] *Traité de la réforme de l'entendement*, I, en Spinoza, *Oeuvres complètes*, p. 102. [Hay trad. cast.: *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.]

[7] *Ibid.*, p. 105.

[8] *Ibid*.

[9] *Ibid.*, p. 104.

[10] *Ibid*.

2. *Un hombre herido*

[1] Colerus, *op. cit.*, p. 1310.

[2] Steven Nadler, *Spinoza*, traducido al francés por Jean-François Sené, Bayard, 2003. [Hay trad. cast.: *Spinoza*, Madrid, Acento Editorial, 2004.]

[3] Colerus, *op. cit.*, p. 1308.

3. *Un pensador libre*

[1] *Les principes de la philosophie de Descartes*, prefacio, en Spinoza, *Oeuvres complètes*, *op. cit*., p. 152. [Hay trad. cast.: *Principios de filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.]

[2] Este episodio inspiró a Irvin Yalom para su excelente novela *Le problème Spinoza*, LGF, 2014, en la cual pone en paralelo la vida de Spinoza y la de Rosenberg. [Hay trad. cast.: *El problema de Spinoza*, Barcelona, Destino, 2013.]

[3] Carta IX a Simon de Vries, febrero de 1663, en Spinoza, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1087.

[4] *Traité de la réforme de l'entendement*, p. 106.

[5] *Ibid*.

[6] *Ibid*.

[7] Colerus, *op. cit.*, pp. 1319-1320.

[8] Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, 2007, p. 18. [Hay trad. cast.: *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012.]

[9] *Éthique*, V, 23, escolio.

4. *Una lectura crítica de la Biblia*

[1] Spinoza, *Traité théologico-politique*, preámbulo, en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 606.

[2] *Ibid.*, Prefacio, p. 607.

[3] *Ibid.*, Prefacio, p. 609.

[4] *Ibid*.

[5] *Ibid.*, p. 611.

[6] *Ibid.*, p. 612.

[7] *Ibid.*, capítulo I, pp. 619 y 618.

[8] *Ibid.*, capítulo II, p. 634.

[9] *Ibid.*, capítulo II, p. 636.

[10] *Ibid*., capítulo III, p. 652.

[11] *Ibid.*, p. 652.

[12] *Ibid*., p. 653.

[13] *Ibid.*, p. 653.

[14] Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*. [Hay trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Taurus, 2012.]

[15] *Traité théologico-politique*, capítulo III, p. 655.

[16] *Ibid.*, capítulo III, p. 656.

[17] *Ibid.*, capítulo V, p. 683.

[18] Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, X, 7. [Hay trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2014.]

[19] *Traité théologico-politique*, capítulo IV, p. 669.

[20] *Ibid*., p. 670.

[21] *Ibid.*, capítulo V, p. 679.

[22] *Ibid.*, p. 687.

[23] Gálatas, 5, 22.

[24] *Traité théologico-politique*, capítulo V, p. 692.

[25] *Ibid.*, capítulo VI, p. 695.

[26] *Ibid*., capítulo VII, p. 712.

[27] *Ibid*., capítulo VIII, p. 739.

[28] *Ibid.*, p. 745.

[29] *Ibid*., capítulo XII, pp. 786-787.

[30] *Ibid*., capítulo XIV, p. 805.

[31] *Ibid*.

[32] Juan, 4, 7-8.

[33] *Traité théologico-politique*, capítulo XIV, p. 812.

[34] *Ibid*., capítulo XV, p. 818.

[35] *Ibid.*, p. 824.

5. *Spinoza y Cristo*

[1] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo I, pp. 624-625.

[2] *Éthique*, IV, 68.

[3] Carta 73 a Henry Oldenburg.

[4] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo V, p. 691.

[5] *Ibid*., p. 675.

[6] Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*. [Hay trad. cast.: *El Cristo filósofo*, Barcelona, Ariel, 2010.]

[7] A propósito de esto, véase mi epílogo a *El Cristo filósofo*, en el cual comento extensamente el capítulo IV del Evangelio de Juan («Hay que adorar a Dios en espíritu y en verdad», como dice Cristo a la mujer samaritana).

[8] Albert Burgh, carta 67, en Spinoza, *Oeuvres*, *op. cit.*, pp. 1265, 1267, 1273.

6. *¿Una traición al judaísmo?*

[1] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, prólogo, p. 610.

[2] Carta 76, *op. cit.*, p. 1291.

[3] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo V, p. 683.

[4] Emannuel Levinas, «El caso Spinoza» (1956), en *Difficile liberté,* Albin Michel, 1963. [Hay trad. cast.: *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004.]

[5] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo III, p. 665.

[6] Citado por Irvin Yalom en *Le problème Spinoza*, Livre de Poche, 2014, p. 516.

[7] Carta 75 a Henry Oldenburg, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1287.

7. *El precursor de la Ilustración*

[1] Completaré aquí el análisis del *Tratado teológico-político* mediante los propuestos en determinados pasajes de la *Ética* (sobre todo IV, 33) y del *Tratado político*, que compuso posteriormente y que permanecería inacabado.

[2] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo XVI, p. 827.

[3] *Traité politique*, III, 1, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 934.

[4] *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, capítulo XVII, p. 844.

[5] *Ibid.*, capítulo XX, p. 902.

[6] *Ibid.*, p. 898.

[7] *Ibid.*, p. 900.

[8] *Ibid.*, capítulo XVIII, p. 877.

[9] *Ibid.*, capítulo XIX, p. 886.

[10] *Ibid.*, p. 888.

[11] *Ibid*., p. 893.

II. El maestro de sabiduría

1. *La* Ética*, una guía hacia la alegría perfecta*

[1] Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, 1981. [Hay trad. cast.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.]

[2] Colerus, *op. cit.*, p. 1333.

[3] *Ibid.*, p. 1327.

[4] Citado por François Gauvin en el excelente número extra que dedicó *Le Point* al filósofo (octubre-noviembre de 2015, p. 27).

[5] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 19.

[6] Citado por François Gauvin en *Le Point*, *op. cit.*, p. 18.

[7] Otros autores más competentes que yo lo han hecho muy bien, empezando por Robert Misrahi, Gilles Deleuze o Ariel Suhamy, cuyas obras se mencionan en la biografía.

2. *El Dios de Spinoza*

[1] *Éthique*, libro I, apéndice, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 347.

[2] *Ibid.*, p. 348.

[3] *Les Métamorphoses de Dieu*, Plon, 2003; *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, 2008, y *Dieu, entretiens avec Marie Drucker*, Robert Laffont, 2011, Pocket, 2013. [Hay trad. cast.: *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 2005; *Breve tratado de historia de las religiones*, Barcelona, Herder, 2018; *Dios*, Barcelona, Kairós, 2012.]

[4] *Éthique*, libro I, apéndice, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 350.

[5] *Ibid.*, p. 346.

[6] *Éthique*, IV, 4, demostración.

[7] Carta 73*, en Oeuvres*, *op. cit*., p. 1282.

[8] *Éthique*, I, 25, corolario, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 335.

[9] *Ibid.*, I, 29, proposición, p. 338.

[10] Carta 43*, en Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1218.

[11] Robert Misrahi, *Spinoza*, Entrelacs, 2005, p. 54. [Hay trad. cast.: *Spinoza: una filosofía de la alegría*, Madrid, Edaf, 1975.]

3. *Crecer en poder, perfección y alegría*

[1] *Éthique*, III, proposición 2, escolio, p. 415.

[2] *Ibid.*, IV, 45, escolio, p. 529.

[3] António Damásio, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, 2003, p. 40. [Hay trad. cast.: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Destino, 2011.]

[4] *Éthique*, III, 11, escolio, p. 424.

[5] *Ibid.*, II, 38, corolario, p. 391.

[6] *Ibid.*, III, 13 y 30, escolios.

[7] *Ibid.*, III, 13, escolio.

4. *Comprender estos sentimientos que nos gobiernan*

[1] *Éthique*, III, introducción, p. 412.

[2] *Traité politique*, I, 1, p. 918.

[3] *Spinoza, philosophie pratique*, *op. cit.,* p. 164.

[4] *Éthique*, III, 59, escolio, p. 468.

[5] *Ibid.*, III, 13, escolio.

[6] *Ibid.*, III, 30, escolio.

[7] *Ibid.*, III, definición de los sentimientos, 12 y 13.

[8] *Ibid.*, III, definición de los sentimientos, 14 y 15.

[9] *Ibid*., III, 22, escolio y definición de los sentimientos, 18.

5. *Cultivemos el deseo*

[1] *Éthique*, III, 9, escolio, p. 422.

[2] *Ibid.*, III, definición de los afectos, 1, p. 469.

[3] *Ibid.*, IV, 18, escolio, p. 505.

[4] *Ibid.*, IV, 18, escolio, p. 504.

[5] *Ibid.*, IV, proposición 7, p. 496.

[6] *La puissance de la joie*, Fayard, 2015, pp. 110-112. [Hay trad. cast.: *El poder de la alegría*, Barcelona, Plataforma Editorial, 2016.]

[7] Juan, 3, 17.

[8] Lucas, 19, 1-10.

[9] Juan, 15, 11.

6. *Más allá del bien y del mal*

[1] *Éthique*, IV, 8, demostración, p. 497.

[2] *Ibid.*, IV, 37, escolio 2.

[3] *Ibid.*, IV, 68, proposición.

[4] *Ibid.*, IV, proposiciones 34 y 35.

[5] *Ibid.*, IV, 35, corolario 2.

[6] *Ibid.*, IV, 24, demostración p. 509.

[7] Carta a Franz Overbeck, Sils-Maria, 30 de julio de 1881.

[8] Nietzsche, *Genealogie de la moral*, 1.ª disertación, 17. [Hay trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.]

[9] *Éthique*, IV, prefacio, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 487.

[10] *Ibid.*, p. 488.

[11] Carta 19 del 5 de enero de 1665, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 625.

7. *Libertad, eternidad, amor*

[1] *Éthique*, I, 18.

[2] *Ibid.*, I, apéndice.

[3] *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 347. Y *Ética*, II, 35, escolio.

[4] *Ibid.*, I, definición 7, p. 310.

[5] *Ibid.*, I, 17, corolario y escolio.

[6] *Traité politique*, II, 11, p. 928.

[7] *Éthique*, V. 31, escolio, p. 586.

[8] Robert Misrahi, *100 mots sur l'*Éthique *de Spinoza*, Les Empêcheurs de tourner en rond, 2005, p. 171.

[9] *Ibid.*, p. 116.

[10] *Éthique*, IV, apéndice, capítulo 31.

[11] *Ibid.*, V, 15, p. 576.

[12] *Ibid.*, V, 17, corolario.

[13] *Ibid.*, V, 36, p. 89.

[14] *Ibid.*, V, 36, corolario y escolio, p. 589.

[15] *Ibid.*, V, proposición 33, p. 587.

[16] *Ibid.*, V, 23, escolio, p. 582.

[17] Bruno Giuliani, *Le Bonheur selon Spinoza, l'*Éthique *reformulée pour notre temps*, Almora, 2011, p. 232.

[18] *Éthique*, V, 23, proposición, p. 581.

[19] *Ibid.*, V, 40, corolario.

[20] *Ibid*., V, 39, demostración, p. 592.

[21] *Ibid.*, V, 42, escolio.

[22] *Ibid.*, IV, proposición 32.

[23] *Ibid.*, IV, 50, escolio.

[24] *Ibid.*, IV, proposición 37.

[25] *Ibid.,* IV, 46.

[26] *Ibid*., IV, apéndice 11.

[27] *Ibid.*, V, 42, p. 595.

[28] *Ibid.*, V, 42, escolio.

CONCLUSIÓN. *Grandeza y límites del spinozismo*

[1] *Ética*, IV, proposición 67, p. 547.

[2] Carta 21 en *Oeuvres, op. cit.,* p. 1146.

[3] *Traité des autorités politiques*, 10, 4, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1044.

[4] *Éthique*, IV, 37, escolio 1, p. 521.

[5] Luc Ferry, *Spinoza et Leibniz. Le bonheur par la raison*, Flammarion, colección «Sagesses, d'hier et d'aujourd´hui», 2012.

[6] *Philosophie Magazine*, número especial, «Spinoza, voir le monde autrement», abril-junio de 2016, p. 130.

POSTFACIO. *Una conversación con Robert Misrahi*

[1] Véanse pp. 102-103. (*N. del E.*).

[2] Véase p. 30. (*N. del E.*).

El milagro Spinoza
Frédéric Lenoir

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Le miracle Spinoza*

© 2017, Frédéric Lenoir
© 2017, Librairie Arthème Fayard

© 2019, Ana Herrera Ferrer, por la traducción

© Editorial Planeta, S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Diseño de la cubierta: Planeta Arte & Diseño
Imagen de la cubierta: Imagno, Hulton Fine Art Collection/Getty Images
Fotografía del autor: Catherine Cabrol

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2019

ISBN: 978-84-344-2984-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre
www.eltallerdelllibre.com